



Universidade de Brasília

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÁBIO SALGADO DE CARVALHO

A ANTESSALA DA ARGUMENTAÇÃO
POR UMA ABORDAGEM NEGATIVA

Brasília, DF

(2015)

FÁBIO SALGADO DE CARVALHO

A ANTESSALA DA ARGUMENTAÇÃO
POR UMA ABORDAGEM NEGATIVA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Linguagem, Lógica e Filosofia da Mente.

ORIENTADOR: Julio Ramón Cabrera Alvarez

Brasília, DF

(2015)

FÁBIO SALGADO DE CARVALHO

A ANTESSALA DA ARGUMENTAÇÃO

POR UMA ABORDAGEM NEGATIVA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Linguagem, Lógica e Filosofia da Mente.

ORIENTADOR: Julio Ramón Cabrera Alvarez

Aprovada em 8 de abril de 2015.

Prof. Dr. Julio Cabrera
(Orientador)

Prof. Dr. Alexandre Costa Leite

Prof. Dr. Jorge Molina

Prof. Dr. Olavo Leopoldino da Silva Filho
(Suplente)

Brasília, DF
(2015)

Agradecimentos

Em primeiro lugar, e acima de tudo, toda honra, glória e louvor sejam dados a Deus, pois por Ele e, sobretudo, nEle vivo, movo-me e existo.

Ao meu pai, por todo o seu apoio incondicional, pela sua amizade e pelos inúmeros incentivos.

À Danielle, pela sua onipresença quase divina em todos os momentos da minha vida, pelo seu amor e pelas suas palavras de sabedoria em momentos de tensão que só nós sabemos.

Ao meu orientador, o professor Julio Cabrera, pela sua amizade, pela sua paciência, pela atenção criteriosa dedicada a cada página, pelas inúmeras trocas de e-mails, por ser um dos poucos filósofos de verdade que já conheci em carne e osso.

Ao professor Hubert Cormier pela gentileza para comigo, suportando as minhas aulas no seu curso de Introdução à Filosofia no meu estágio docente. Muito obrigado mesmo pela paciência.

Ao professor Olavo da Silva Filho pelos valiosos comentários na qualificação e por ter aceitado ser membro suplente na banca final.

Ao professor Alexandre Costa Leite, pela atenção na qualificação e na banca final, pela sua amizade e por ter sido o grande responsável por eu estar na Filosofia hoje trabalhando com a Lógica, que aprendi a amar por conta dos seus cursos.

Ao professor Jorge Molina, cujo livro sobre a lógica intuicionista foi estudado nos meus anos de graduação, de forma que nunca imaginaria que teria a honra de tê-lo na minha banca final. Muito obrigado pela atenção dispensada ao meu texto.

Ao meu diretor espiritual e confessor, o padre Rafael Stanziona de Moraes, por suportar meus desabafos, meus inúmeros questionamentos e por sempre ter me orientado com tanta sabedoria, além das suas inspiradas meditações.

Ao meu padrinho de Crisma, Alexandre Madruga, pelos almoços filosóficos, pela sua amizade e pelo seu companheirismo.

À Nádia e ao Herivelton, por sempre terem me ajudado com os “pepinos” burocráticos na secretaria.

Ao maestro Daniel Kacowicz e aos meus colegas do Coro Filarmônico da Catedral, assim como aqueles do extinto coro da paróquia São Pedro de Alcântara, pelos inúmeros momentos de beleza. Nietzsche estava certo: definitivamente, sem a música, a vida seria um erro!

À Sayonara Lizton, que, gentilmente, prestou-se a ajudar-me com as referências bibliográficas — peço-lhe desculpas, de antemão, por não ter conseguido deixá-las impecáveis.

A todo o pessoal do MIB, especialmente aos amigos Rafael Stoll, Evandro Ferreira e Paulo Santos, pelas suas contribuições à minha biblioteca. Sem vocês, dificilmente, teria condições de ter estudado tudo o que estudei para escrever este texto.

Sumário

1.0. Introdução	1
2.0. Preâmbulos metodológicos: lógica formal <i>versus</i> lógica informal	4
3.0. A abordagem afirmativa (primeira aproximação)	13
3.1. Por que <i>afirmativa</i> ?	13
3.2. O que é um argumento?	15
3.2.1. O método dos seis passos	17
3.3. As falácias	19
3.3.1. A Pragma-Dialética	21
4.0. A abordagem negativa	26
4.1. Os seis dogmas da abordagem afirmativa	26
4.1.1. O disjuntivismo excludente	27
4.1.2. A univocidade conceitual	33
4.1.3. O essencialismo semântico	37
4.1.4. A neutralidade metalingüística	40
4.1.5. O término das discussões como um procedimento algorítmico	42
4.1.6. A aplicabilidade universal das ferramentas lógico-argumentativas	45
5.0. O fenômeno da verodependência	47
5.1. Cinco teorias da verdade	52
5.1.1. Teorias da verdade enquanto correspondência	52
5.1.2. Teorias lógico-lingüísticas: a teoria intuicionista da verdade	54
5.1.3. Teorias da verdade enquanto coerência	56
5.1.4. Teoria pragmática da verdade	57
5.1.5. Teorias intersubjetivas: teoria da verdade enquanto consenso	59
5.2. Estudos de caso	62
5.2.1. Um estudo de caso em Stuart Mill	62
5.2.2. Um estudo de caso em Anselmo de Cantuária	69
5.2.3. Um estudo de caso em Blaise Pascal	72
5.2.4. Um estudo de caso em Cláudio Costa	74
5.3. O pluralismo da falaciloquência	75

6.0. O que fazer do diagnóstico negativo? (Por uma metafísica gestáltica)	82
6.1. O princípio hermenêutico da caridade.....	90
6.2. Sobre os sofistas: algumas aproximações e distanciamentos	92
7.0. Apêndice A (Um breve percurso pelo conceito de verdade na Filosofia).....	95
8.0. Apêndice B (Novas velhas falácias).....	110
9.0. Referências	114

1.0. Introdução

O pré-projeto desta dissertação de mestrado recebeu o título de *Verdade e argumentação: o relativismo dos argumentos falaciosos*. Nele, tínhamos a pretensão de mostrar como a falaciloquência¹ conferida aos argumentos, a propriedade de um argumento ser falacioso ou não, seria dependente do conceito que temos do que vem a ser *verdade*. Entretanto, percebemos que limitávamos nossas pesquisas a um caso particular de um fenômeno mais geral e abrangente.

O título atual desta dissertação é *A antessala da argumentação: por uma abordagem negativa*. A antessala, ou antecâmara, é um cômodo de espera, um local que precede a uma sala principal. A maior parte dos textos sobre a argumentação costuma entrar no mérito das argumentações sem que seus pressupostos sejam questionados de alguma maneira.

A Filosofia, quando era pensada entre os gregos da Antigüidade, era, freqüentemente, refletida sob os seus aspectos metalingüísticos. Falava-se, por exemplo, sobre o papel da Filosofia no enfrentamento da morte ou sobre o papel da Filosofia para ter-se uma vida feliz. Embora tais aspectos metafilosóficos fossem estudados em toda a história da prática filosófica, eles só voltariam a ter maior relevância no século XX, quando várias ferramentas da Lógica, da Lingüística e do próprio âmbito propriamente filosófico, no que concerne às várias correntes filosóficas — nenhum século viu o florescimento de tantas possibilidades metodológicas —, foram desenvolvidas e descobertas.

Antes de discutirmos, efetivamente, o que vem a ser esta *antessala da argumentação* de que falamos, são necessários alguns apontamentos metodológicos. No contexto brasileiro, a Lógica Informal ainda é um campo bastante desconhecido e inexplorado que é raramente estudado nos cursos de Filosofia. É bastante provável, portanto, que o leitor faça, ao longo da leitura deste trabalho, uma série de associações à Lógica Formal que atrapalhará um bom entendimento do projeto de abordagem que propomos no presente texto. A fim de dirimir possíveis desentendimentos, começaremos com uma discussão acerca das distinções entre a Lógica Informal e a Lógica Formal, esclarecendo que teremos em mente, a todo momento, primordialmente, o primeiro tipo de abordagem da Lógica, embora acreditemos que a cisão

¹ O termo que, provavelmente, soaria de modo mais natural seria *falaciosidade*; entretanto, ele não se encontra registrado no vocabulário ortográfico do nosso idioma — VOLP. Em busca de um substantivo para referirmo-nos às falácias, encontramos o termo *falaciloquência*, que, embora não seja corrente na literatura em Língua Portuguesa sobre o assunto, encontra-se registrado no referido vocabulário ortográfico. Tendo em vista a existência de um termo que já satisfaz as nossas pretensões, evitaremos um neologismo neste caso.

entre as duas áreas seja cada vez mais tênue e que não se possa ser um lógico informal hoje ignorando-se completamente o campo formal².

Após alumiarmos as bases metodológicas que usaremos, entraremos no mérito do que estamos denominando de *abordagem afirmativa*. Introduziremos alguns conceitos importantes em Teoria da Argumentação, no intuito de familiarizar o leitor com a terminologia corrente, a partir da perspectiva usual dada à argumentação na literatura. Deter-nos-emos, especialmente, na teoria desenvolvida por van Eemeren e Grootendorst chamada Pragma-Dialética. Nossa escolha deve-se ao fato de ser uma das teorias mais recentes que foi bastante desenvolvida nas últimas décadas, além de ser bastante claro como ela exemplifica aquilo que estamos chamando de *abordagem afirmativa*. Poderíamos, em princípio, ter escolhido outra teoria da argumentação. A exposição desta teoria terá por meta, principalmente, a clareza quanto à nossa proposta de uma nova abordagem.

A abordagem que estamos chamando de *negativa* foi inspirada por aquilo que Julio Cabrera chama de *lógica negativa*, que já vinha sendo prenunciada por diversas idéias presentes em cursos e em seus escritos sobre Lógica e Filosofia da Linguagem, alguns deles publicados, como *Margens das filosofias da linguagem* (2009), sendo outros inéditos. Recentemente, de maneira mais explícita, podemos encontrá-la em seu artigo *Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética: contribución para un abordaje negativo de la argumentación en Bioética* (2014). Buscaremos desenvolver esta abordagem neste trabalho, indo além daquilo que Cabrera já caracterizou sobre a abordagem.

Se, nas abordagens afirmativas, há o pressuposto de que os argumentadores enfrentam-se e que um argumento predomina sobre o outro, na abordagem negativa, ter-se-á o entendimento de que todos argumentos apresentam as suas fraquezas e que sempre há a possibilidade de contra-argumentação. A existência desta, portanto, não implicará a refutação categórica do argumento.

Percorrendo a história da Filosofia, já poderíamos desconfiar do entendimento afirmativo. Não é raro que várias escolas filosóficas tidas por ultrapassadas ou refutadas ganhem força em momentos futuros, embora seja verdadeiro que, muitas vezes, tais resgates acabem dando outra roupagem aos pensamentos filosóficos do passado. Quanto a esta recuperação de escolas filosóficas, discutiremos em que medida a abordagem negativa recuperaria o pensamento dos

² Quanto a isto, Mark Weinstein e Hunter College (1981) já falavam sobre a importância da Lógica Formal em cursos de Lógica Informal. Girle (1988) dá exemplos que mostram que é possível raciocinar usando os dois âmbitos e Donald Hatcher (1999) chega a defender que a Lógica Formal é uma ferramenta essencial ao pensamento crítico.

sofistas, que, ao longo da história do Ocidente, em geral, desde Sócrates, sempre foram vistos com maus olhos.

Esta perspectiva negativa, como veremos, mudará uma série de pontos que estão, aparentemente, bem estabelecidos pelas abordagens afirmativas. Isto ficará claro quando tratarmos dos *dogmas* da abordagem afirmativa, que serão os pressupostos comumente adotados nela sem qualquer aprofundamento crítico sobre eles.

Uma vez que tenhamos discutido as diferenças entre uma abordagem afirmativa da argumentação e uma abordagem negativa, iremos focar-nos no fenômeno que estamos chamando de *verodependência*, que seria, como diz a própria aglutinação na palavra, a dependência que as argumentações têm do conceito de verdade.

Os filósofos têm concebido o conceito de *verdade* das maneiras mais diversas possíveis. O tema tem sido recorrente entre eles, tendo um papel crucial nas argumentações. Escolheremos cinco teorias representativas a fim de exemplificarmos como as argumentações dependem, na prática, tanto em argumentações filosóficas quanto na conferência de falaciloquência, do conceito de verdade que for assumido.

Após termos desenvolvido o que já explanamos até o momento, poderemos questionar-nos sobre quais seriam os tratamentos, curas ou posturas diante do diagnóstico apresentado. Embora haja muitas posturas possíveis a serem tomadas, até por conta da própria abordagem negativa, que não é excludente, forneceremos as bases daquilo que chamamos de *metafísica gestáltica*. Discutiremos, ainda, como a abordagem negativa pode oferecer uma justificativa natural para o uso do princípio hermenêutico da caridade, eliminando-se, assim, o caráter *ad hoc* freqüentemente denunciado na literatura em contextos de abordagens afirmativas. Veremos, ainda, como as alternativas de posturas que apresentamos inibem, são indiferentes ou propiciam o uso do princípio de caridade.

Por último, apresentaremos dois apêndices. No primeiro, fazemos um breve percurso histórico no que tange ao conceito de verdade na Filosofia; no segundo, apresentaremos algumas falácias que pudemos encontrar nas argumentações, mas que não vimos sendo adequadamente expostas na literatura.

2.0. Preâmbulos metodológicos: lógica formal *versus* lógica informal

São quatro as principais motivações que nos levam a tecer algumas considerações de cunho metodológico antes de começarmos nossas discussões efetivamente. A primeira delas diz respeito ao atual quadro referente aos estudos de Lógica Informal no Brasil. A área é muito pouco estudada neste país, principalmente quando temos em vista os departamentos de Filosofia. Quando se encontra algum estudo sobre o assunto, geralmente, ele está atrelado a estudiosos de Letras, especialmente aqueles que estudam a Análise do Discurso ou a Pragmática, de Direito, particularmente na área de Hermenêutica Jurídica, ou, ainda, de Comunicação. Mesmo nestas três áreas, o enfoque costuma ser dado à Nova Retórica de Chaïm Perelman³ (2005).

A segunda motivação não se restringe apenas ao fato de que a Lógica Informal é um campo pouco estudado entre os filósofos brasileiros, mas ao próprio mercado editorial no nosso idioma. A título de exemplo, citemos os nomes dos autores associados à fundação do movimento da Lógica Informal no fim da década de 70⁴ na América do Norte (EEMEREN et al., 2014, p.373), a saber, Michael Scriven, Trudy Govier, David Hitchcock, Perry Weddle, John Woods, Ralph Johnson e Anthony Blair. Nenhum destes autores possui textos da área traduzidos para o Português.

Douglas Walton, que pode ser considerado um dos nomes mais importantes do campo hoje, que possui mais de 40 livros publicados, só tem apenas um livro traduzido para o nosso idioma, a saber, o livro *Lógica Informal* (2006), publicado pela *Martins Fontes*. Poderíamos mencionar, ainda, uma das principais teorias da argumentação, que é a Pragma-Dialética, que, embora tenha sido criada em meados da década de 80 por van Eemeren e Grootendorst (2004), não teve nenhum dos seus textos traduzidos para o Português.

³ Luis Vega Reñón (2007, p. 297) trata a retórica como sendo uma das perspectivas possíveis de estudar-se a Teoria da Argumentação, sendo a Lógica Informal, ramo que Reñón chama, também, de *perspectiva dialética*, uma das possibilidades, ao lado da perspectiva lógica e daquela promovida pela Análise do Discurso, na linha de Oswald Ducrot, Jean Claude Anscombe, Teun A. van Dijk, entre outros — esta última linha não está no livro mencionado de Reñón, mas foi acrescida em uma lista de indicações bibliográficas compilada pelo autor como extensão atualizada da bibliografia que ele oferece ao final do livro de 2007.

⁴ É importante destacar que houve precursores como Toulmin, na década de 60, ou Hamblin, na década de 70, e que se pode encontrar desenvolvimentos que seriam escopo deste movimento norte-americano ao longo de toda a história, tanto no Ocidente quanto no Oriente. Quando lemos os dois volumes de Stcherbatsky (2008) dedicados à lógica budista, por exemplo, podemos encontrar uma série de abordagens que seriam tidas hoje por *informais*. O próprio Aristóteles (2010) dedicou um volume inteiro às *Refutações sofisticas*.

A terceira diz respeito ao fato de que a disciplina de Lógica costuma fazer parte dos currículos dos cursos universitários de Filosofia; contudo, ela, habitualmente, abrange apenas a Lógica Formal ou, quando apresenta discussões sobre o que seria abarcado pela Lógica Informal como a entendemos hoje, breves discussões sobre as falácias do ponto de vista tradicional, pré-Hamblin⁵ (1970). Por conta disto, é bastante provável que o leitor treinado em Lógica Formal traga consigo uma série de pressupostos que poderá dificultar o entendimento daquilo que propomos nesta dissertação.

De fato, e aqui expomos a quarta e última motivação, no processo de qualificação de uma versão preliminar e parcial do presente texto, a banca avaliadora fez uma série de questionamentos que seriam perfeitamente evitados se houvesse uma introdução como esta que esclarecesse que temos em vista aqui sempre a perspectiva da Lógica Informal, embora seja inevitável que dialoguemos com a Lógica Formal — veremos que, embora, na sua origem, a Lógica Informal tenha surgido como uma alternativa àquela Formal⁶, não há uma exclusão completa do âmbito formal.

Se, contudo, pretendemos comparar a Lógica Formal à Lógica Informal, cabe-nos saber o que cada um desses tipos de Lógica é. Começemos com o primeiro tipo. Poderíamos pensar que, por ser uma área mais ou menos bem estabelecida, e que remonta, tradicionalmente, a Aristóteles (séc. IV a.C.), embora acreditemos que esta atribuição deve-se a uma cegueira dos ocidentais em acreditarem em um *milagre grego* a despeito de tudo aquilo que ocorria no resto do mundo — cremos que o chinês Mozi (séc V a.C.) ocuparia este papel —, haveria clareza sobre o que vem a ser a Lógica Formal. Na verdade, a expressão é bastante recente na história quando se tem em vista que a área remonta, pelo menos, ao século IV antes de Cristo.

Jean-Yves Béziau (2008) lembra-nos, apelando ao *Abriss der Geschichte der Logik*, de Heinrich Scholz, datado de 1931, de que a expressão surgiu, ironicamente, com Kant, na sua *Crítica da Razão Pura* (2001). O caráter irônico estaria no fato de que o filósofo alemão decretou, categoricamente, no prefácio à segunda edição da referida obra (1787), que a lógica de sua época já estaria *acabada e perfeita*, sendo que, um século depois, após Boole e Frege, a lógica observaria um desenvolvimento de enormes proporções nunca vistas antes na história e a expressão *Lógica Formal* seria atribuída, muitas vezes, precisamente, a estes desenvolvimentos contemporâneos.

⁵ Falaremos melhor sobre o assunto quando dissertarmos sobre as falácias ao apresentarmos a abordagem afirmativa.

⁶ Scriven (1980) chega a dizer que “A emergência da Lógica Informal indica o fim do reino da Lógica Formal” (tradução nossa).

O filósofo e lógico franco-suíço alerta-nos para o fato de que, longe de haver um consenso sobre a expressão, há muita ambigüidade e confusão no tocante ao seu significado e que tal expressão estaria hoje, inclusive, antiquada — afirmação da qual discordamos: bastaria observar os títulos de artigos, de livros e de nomes de disciplinas ministradas nos diversos departamentos de Filosofia. A despeito desta discussão, ignoraremos os embates sobre uma definição precisa acerca da expressão *Lógica Formal* apelando às motivações que apresentamos no início: o fato de que a literatura em Língua Portuguesa sobre Lógica seja, majoritariamente, de natureza formal e o fato de que os estudantes, na sua formação, estudem a lógica de Frege, posteriormente sistematizada por Russell e Whitehead nos volumes do *Principia* (1910, 1912, 1913), em detrimento de todos os autores associados à Lógica Informal, permite-nos pressupor que o leitor terá uma noção razoável sobre o que vem a ser a Lógica Formal. Passemos, portanto, à definição do que vem a ser a Lógica Informal.

Ralph H. Johnson, em seu artigo *The relation between formal and informal logic* (1999), apresenta um quadro caótico no tocante ao entendimento do que viria a ser a Lógica Informal, a ponto de o lógico Jaako Hintikka (1989), simplesmente, negar a existência de uma teoria dos raciocínios informais. Johnson apresenta-nos uma série de sete definições distintas que poderíamos encontrar na literatura especializada. Ryle (1954) diria que a Lógica Informal refere-se à lógica de conceitos substantivos, como *tempo* e *prazer*, em oposição à lógica de conceitos como *conjunção* e *disjunção*, tratando, portanto, daquilo que Wittgenstein (2009) chamaria de *gramática profunda*, ou seja, o uso prático de uma expressão em um dado jogo de linguagem.

Uma segunda definição possível relacionaria a Lógica Informal ao estudo de falácias informais (CARNEY; SHEER, 1964; KAHANE, 1971; WOODS, 1980). Uma terceira diria que a área trata da Lógica Formal sem o seu formalismo (COPI, 1996); uma quarta, que a tarefa da Lógica Informal seria a de ser uma mediadora entre a Lógica Formal e o raciocínio em linguagem natural (GOLDMAN, 1986; WOODS, 1995). Uma quinta concepção, encontrada em McPeck (1981), Siegel (1988) e Weinstein (1994), diria que a Lógica Informal é uma epistemologia aplicada; uma sexta, encontrada em Finocchiaro (2005), que a Lógica Informal é uma teoria do raciocínio e, finalmente, Scriven (1993) dirá que a Lógica Informal é uma *metateoria do Pensamento Crítico*⁷.

⁷ Em vários dos seus textos, Ralph Johnson insiste que a Lógica Informal e o Pensamento Crítico não são, embora muitos tracem uma relação de sinonímia entre os dois nomes, a mesma coisa. Ele explica que a Lógica Informal é um campo de investigação, enquanto o Pensamento Crítico denotaria uma virtude intelectual ou moral, um ideal educacional que pode ser enriquecido pela Lógica Informal — para mais detalhes, ver (JOHNSON, 1996, p.213).

No tocante às definições, Johnson comenta que há certa incompatibilidade entre elas, dizendo: “Se Ryle está certo, então, fica difícil ver como as outras visões estariam corretas. Se McPeck, Siegel e Weinstein estão certos, fica difícil ver como Goldman poderia estar certo.” (JOHNSON, 1999, p. 267) (tradução nossa).

Johnson não pára nestas definições. Para piorar a situação, Johnson comenta, ainda, duas outras definições. Govier (1987) diria que a Lógica Informal seria a arte da avaliação de argumentos, enquanto Walton (1990) defenderia que a Lógica Informal é o campo que lida com os aspectos pragmáticos da argumentação.

O próprio Johnson, em um artigo escrito em parceria com Blair (2000), em um texto mais recente que os citados até aqui, define o campo a partir da análise tripartite de Barth e Krabbe (1982) do conceito de forma lógica⁸: “A Lógica Informal designa o ramo da Lógica cuja tarefa é desenvolver padrões não formais, critérios e procedimentos para a análise, interpretação, avaliação, crítica e construção da argumentação na linguagem do dia a dia” (JOHNSON; BLAIR, 2000, p. 94) (tradução nossa).

O leitor, neste momento, tendo-se por base a variedade de definições apresentada, pode estar mais confuso do que antes de ler este texto. Em vez de discutirmos cada uma das definições acima, optaremos pelo método dialético. Olavo de Carvalho (2006 , p. 34) explica que “Quando não possuímos os princípios, a única maneira de buscá-los é a investigação dialética que, pelo confronto das hipóteses contraditórias, leva a uma espécie de iluminação intuitiva que põe em evidência esses princípios.”. Seguindo esta metodologia, buscaremos esclarecer o que, realmente, vem a ser a Lógica Informal a partir da discussão de quatro tensões.

(i) Linguagens formais *versus* linguagens naturais

Para compreendermos a proposta da Lógica Informal, é crucial que entendamos a distinção entre linguagens formais e linguagens naturais. As linguagens formais também são chamadas de *linguagens artificiais*. Elas são assim chamadas por serem criações humanas, contrastando com idiomas como o Português ou o Inglês. Chomsky diria que possuímos algum tipo de mecanismo inato que é instanciado nos diversos idiomas. Por exemplo, nascemos com uma habilidade lingüística que será desenvolvida de acordo com o ambiente social em que eu estiver.

⁸ Sem entrarmos no mérito da distinção de Krabbe e de Barth, Johnson e Blair querem dizer, meramente, que *não-formal* está em oposição à visão logicista, via Russell, de que a forma lógica conteria a chave para o entendimento da estrutura de todos os argumentos.

Se eu nascer em uma família de falantes da Língua Portuguesa, será este idioma que desenvolverei em detrimento do Chinês e outros idiomas e vice-versa.

A aproximação ou o distanciamento entre as línguas naturais e as linguagens formais — a distinção entre *língua* e *linguagem*, que pode ser bastante importante em certos contextos da Lingüística, não é tão importante aqui — é dependente de certos pressupostos teóricos. A título de exemplo, Richard Montague dizia que “não há nenhuma diferença essencial entre as línguas naturais e as linguagens formais” (PEREIRA, 2001). Para Montague, a principal diferença que existiria seria referente à ambigüidade: as linguagens formais seriam precisas e claras, enquanto as linguagens naturais seriam intrinsecamente ambíguas.

Na Lingüística, as diferentes abordagens da gramática dependerão da relação existente entre os dois tipos de linguagem. Os funcionalistas, por exemplo, defenderão uma cisão entre os dois âmbitos que um gerativista ou um adepto da Semântica Formal crerá ser inexistente.

É importante que situemos historicamente, neste momento, o surgimento da Lógica Informal. As lógicas temporais começaram a ser trabalhadas na década de 60 a partir dos trabalhos de Prior⁹. As chamadas lógicas *fuzzy*, nebulosas ou difusas, surgiram, primeiramente, na forma de um tipo de teoria dos conjuntos. A conhecida Teoria da Possibilidade de Zadeh só foi ser desenvolvida no final da década de 70. A Lógica Linear de Girard foi construída no fim da década de 80; a Lógica Relevante de Belnap e Anderson surgiu em 1975 e as lógicas não-monotônicas, que aproximam bastante os raciocínios formais daqueles que empreendemos no cotidiano, só começaram a receber atenção no final da década de 80. Lembremos, também, que o tratamento formal dado aos argumentos feito por Dung foi empreendido apenas em 1995. Podemos ver, portanto, que muitos desenvolvimentos da Lógica Formal que poderiam atenuar as críticas dos lógicos informais por procurarem aproximar-se das linguagens naturais estão ocorrendo no mesmo momento em que os lógicos informais propunham-se a desenvolver uma nova metodologia.

Trazemos os fatos históricos à lembrança do leitor para dizer que o quadro insatisfatório que aquele conjunto de investigadores norte-americanos observou na Lógica Formal modificou-se bastante com o passar do tempo. Os próprios métodos formais que passaram a ser aplicados por linguistas estavam começando a surgir na década de 70.

⁹ Quando temos em vista este desenvolvimento em particular, o que Ryle afirma, como vimos na página 6, sobre os *conceitos substantivos* perde totalmente o sentido.

(ii) Mau raciocínio versus bom raciocínio

Nesta tensão, diferentemente da anterior, não estamos abordando algo que seja contemplado pela Lógica Formal em detrimento de algo que seja ignorado ou que receba menor atenção na Lógica Informal. O ponto aqui é que a distinção entre um mau raciocínio e um bom raciocínio é algo que também é problematizado no âmbito Informal, enquanto se trata de algo bastante claro quando estamos no ambiente formal.

A Lógica Formal, de modo geral, preocupa-se com a noção de validade e de demonstração. É bastante fácil reconhecer quando um raciocínio possui algum erro formal. A noção de falácia ganha interesses teóricos, gerando inúmeras discussões, quando estamos falando de argumentos *reais*, como diria Alec Fisher (2008).

Um contraste evidente que os estudantes de Lógica notam nos seus cursos está nos exemplos que os livros didáticos introdutórios costumam oferecer — por sinal, uma das características marcante do movimento surgido na década de 70 foi a de fazer uso de exemplos concretos encontrados nas discussões políticas e nos diversos contextos do dia a dia¹⁰. Enquanto os argumentos apresentados em livros de Lógica Formal são quase que infantis — o estudante logo percebe que nunca irá deparar-se com aqueles exemplos na realidade —, os argumentos reais, muitas vezes, estão incompletos, perpassados por figuras de linguagem, precisando passar por um processo de reconstrução.

É verdade que, no âmbito formal, poderíamos apontar a existência dos entimemas, que seriam argumentos com premissas ocultas, mas a relação entre implícitos e explícitos no âmbito formal e no âmbito informal parece ser bastante distinta. Podemos ter várias apresentações de um sistema formal. Podemos apresentá-lo ao estilo de Hilbert, por meio de sistemas axiomáticos, podemos optar pelo estilo Gentzen, por meio da dedução natural ou do cálculo de seqüentes, podemos escolher a resolução de Robinson ou outro método do ponto de vista da Teoria da Prova. Qualquer que seja o modo de apresentação escolhido, as regras que são usadas nas demonstrações são claramente explicitadas e as fórmulas consideradas bem formadas na sua linguagem são definidas de maneira recursiva. O âmbito informal, por sua vez, está sujeito a todo tipo de imprevisto.

¹⁰ Nesse sentido, o livro de Ralph Johnson e Blair, chamado *Logical Self-Defense*, de 1977, costuma ser apontado como sendo pioneiro.

Poderíamos mencionar, ainda, o fato de que sistemas formais lidam, em grande parte, com deduções¹¹.

(iii) Sintaxe e semântica versus pragmática e retórica

Charles Morris (1985), inspirado nos trabalhos de Charles Peirce, cunhou o termo *pragmática*, dividindo o estudo da linguagem nos âmbitos sintático, semântico e pragmático. Sabemos, por meio das inúmeras discussões em Filosofia da Linguagem, Filosofia da Lingüística, e nas próprias áreas da Lógica e da Lingüística, que não há critérios muito bem estabelecidos que forneçam uma fronteira nítida entre estes âmbitos — temos aqui o que se costuma chamar de problema da interface entre os âmbitos da linguagem.

John Langshaw Austin (1990) define os conhecidos atos de fala, dividindo-os em atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Os primeiros, dialogando com a subdivisão de Morris, estariam relacionados à sintaxe e à semântica. Os atos ilocucionários estariam relacionados às intenções dos falantes, enquanto os atos perlocucionários diriam respeito aos efeitos nos falantes.

O desenvolvimento da Lógica Moderna¹² deu-se, primeiramente, no âmbito sintático. O programa de Hilbert, que promoveu uma série de avanços do ponto de vista da Teoria da Prova, era de base sintática. Os estudos semânticos na Lógica ganharam impulso com o trabalho de Tarski e, principalmente, com o trabalho de Kripke na Lógica Modal. Temos, hoje, os campos da Teoria da Prova e da Teoria dos Modelos, abarcando, respectivamente, sintaxe e semântica, como áreas muito bem estabelecidas.

Os vários resultados de metalógica, que foi outro campo desenvolvido no século XX, como os famosos teoremas de completude e de corretude, tratam dos aspectos sintáticos e semânticos de sistemas lógicos. A relação de consequência lógica, a partir da divisão de Morris, possui uma contraparte sintática e uma semântica, mas não há uma contraparte pragmática.

Quando falamos dos atos de fala de Austin, Searle e Vanderveken (1985) tentaram uma formalização dos atos ilocucionários; contudo, sua tentativa foi alvo de muitas críticas. Outros

¹¹ Há tratamentos formais de inferências que não sejam dedutivas, como a que Atocha Aliseda-Llera (1997) faz das abduções, por exemplo, contudo, em geral, a dedução costuma ser o maior enfoque dos lógicos formais.

¹² É interessante notar que o que se costuma chamar de *Lógica Moderna* nada tem a ver com o período Moderno, mas, na verdade, diz respeito à lógica desenvolvida contemporaneamente a partir de Frege, Boole e de De Morgan. A Lógica na Modernidade é ainda menos conhecida do que aquela praticada no medievo. A própria terminologia sugeriria que, após a escolástica medieval, a Lógica teria entrado na Modernidade com os lógicos supracitados.

autores como Dalla Pozza (1995) têm tentado aproximar a pragmática das linguagens formais, assim como estudiosos da chamada Pragmática Formal têm tentado aproximar os métodos formais da Pragmática.

A despeito dessas tentativas de aproximação, parece-nos que Walton estava certo ao perceber que a Lógica Informal teria por escopo o uso que os falantes fazem dos argumentos.

(iv) Forma *versus* conteúdo

Vimos, a partir da definição fornecida por Johnson e Blair, que a Lógica Informal seria não formal no sentido de negar que a mera estrutura dos argumentos, uma herança aristotélica, forneceria a principal informação para avaliá-los.

A Lógica Informal, embora, de fato, *grosso modo*, dê mais importância aos conteúdos, busca estabelecer critérios gerais, como, por exemplo, o tratamento de esquemas argumentativos.

Alguns críticos da Lógica Informal afirmam que a Lógica tem a missão de procurar a maior generalidade possível e que tal ramo contemporâneo escaparia desta meta. Quando temos em vista, contudo, as possibilidades de inferências, poderíamos defender que, ao focar-se na dedução, esquecendo-se dos outros tipos de inferência, o lógico formal estaria lidando com um caso particular de algo que, de fato, é mais geral, a saber, a relação de consequência lógica entre um conjunto de premissas e um conjunto de conclusões.

Por outro lado, poderíamos argumentar, ainda, que vários itens que, ao longo da história, foram considerados como sendo meros conteúdos que deveriam ser abstraídos no trabalho do lógico passaram a ganhar destaque em contextos de lógicas não clássicas. As lógicas temporais ou a lógica da relevância que já mencionamos seriam exemplos clássicos.

Em todas as tensões que vimos até aqui, pudemos observar que não há uma linha divisória nítida de separação entre a Lógica Formal e a Informal. Embora, como dissemos anteriormente, mencionando uma fala de Scriven, na sua origem, a Lógica Informal tenha surgido em permanente desacordo com a Lógica Formal, cremos que há uma crescente aproximação entre as áreas.

Boa parte da história da Filosofia Analítica confunde-se com a história da própria Lógica Moderna. Russell, que foi um dos primeiros representantes desta metodologia filosófica, tinha formação em Filosofia e Lógica e foi responsável tanto pela criação da famosa análise, a partir

dos seus trabalhos sobre a teoria das descrições definidas, quanto pela sistematização da Lógica Moderna com Whitehead.

Wittgenstein foi um divisor de águas na história da Filosofia Analítica: o primeiro, do *Tractatus*, influenciou enormemente o Positivismo Lógico do Círculo de Viena; o segundo, das *Investigações*, a chamada Escola de Oxford. Enquanto o primeiro era formalista, o segundo focava-se na linguagem ordinária. Durante muito tempo, ao dizer-se que se era um filósofo analítico, perguntava-se a sua procedência, sobre se era de ordem formalista ou da linguagem ordinária. Com o passar do tempo, a distinção enfraqueceu-se a ponto de, hoje, não fazer mais sentido no meio analítico.

Cremos que os diversos desenvolvimentos da Lógica, com a proliferação de diversos sistemas não clássicos, foram um fato determinante para que a distinção desaparecesse. A mesma tendência parece existir entre os adeptos da Lógica Formal e da Informal.

3.0. A abordagem afirmativa (primeira aproximação)

3.1. Por que *afirmativa*?

Julio Cabrera, com a sua *Ética Negativa*, afirma que as éticas, antes da sua abordagem, de modo geral, tiveram o costume de partir do pressuposto de que a vida possui um valor e que o papel da Ética é, portanto, indicar o que deve ser feito com a vida partindo-se dessa pressuposição. Para citarmos como exemplo três tipos de sistemas éticos, assim como três autores representantes destes sistemas, tenhamos em mente a ética das virtudes aristotélica, a ética deontológica de Kant e a ética consequencialista utilitarista de Stuart Mill.

Quando Aristóteles, por meio da aplicação da sua epistemologia, em que a forma do objeto conhecido modifica a forma de quem conhece, discute a aquisição das virtudes por meio do hábito, ele não discute, em nenhum momento, o valor da vida que será ou não virtuosa. Kant, ao definir as várias formulações do seu imperativo categórico, procurando tornar a ação ética semelhante às leis da física, sendo, portanto, universalizáveis, não se pergunta sobre os fundamentos valorativos da vida que é autônoma por meio do fazimento de leis para si mesma. Nada será diferente no pensamento de Mill, que fala sobre a maximização do prazer humano sem problematizar a vida em si que poderá ou não ser prazerosa. Para Cabrera, o valor da vida deve ser discutido no âmbito de um sistema ético antes mesmo que se forneçam critérios sobre como se deve viver.

O mesmo movimento dar-se-á aqui, mas no campo da Lógica Informal. Se, na ética, o valor da vida nunca era questionado, buscando-se apenas se saber o que deveria ser feito com ela, na argumentação, haverá uma série de pressupostos, que chamaremos, mais adiante, de *dogmas*, que serão tidos como uma espécie de axiomas nas diversas teorias argumentativas, sem nenhuma reflexão sobre eles.

No seu artigo intitulado *Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética: contribución para un abordaje negativo de la argumentación en Bioética*, Julio Cabrera afirma que, na concepção afirmativa, “cada parte da disputa apresenta os seus argumentos e supõe que existem métodos lógicos disponíveis que permitem determinar o resultado objetivo e imparcial da disputa, estabelecendo um ganhador e um perdedor.” (CABRERA, 2014, p. 4) (tradução nossa). Na abordagem negativa, por sua vez,

para cada argumentação, existe sempre pelo menos uma contra-argumentação razoável, o que torna a argumentação virtualmente interminável. De tal modo, nunca ganhamos ou perdemos uma argumentação em termos absolutos, mas tão-somente situamos o nosso argumento em uma rede holística de argumentos, com a pretensão de que ele seja considerado plausível ou não eliminável. (CABRERA, 2014, p. 4) (tradução minha)

Cabrera (2014, p. 5) aponta Leibniz como sendo aquele que talvez tenha inaugurado a abordagem afirmativa na lógica. Em 1685, no seu *The art of discovery*, Leibniz (1989) fala sobre uma linguagem que seria *o maior instrumento da razão* e que, quando houver disputas entre as pessoas, poderemos, simplesmente, dizer: “calculemos, sem perda de tempo, e vejamos quem está correto.” (The Art of Discovery (1685); C, 176 (W, 51))¹³.

Na verdade, em primeiro lugar, cremos que, historicamente, Sócrates, ou Platão¹⁴, poderia ser apontado como sendo o primeiro afirmativo ao contrapor-se aos sofistas. A crítica feita aos sofistas era a de que eles preferiam a *doxa* em detrimento da *aletheia*, apresentando como verdadeiro aquilo que é apenas verossímil, sendo o conhecimento distinto da mera promoção de uma opinião¹⁵.

De qualquer modo, mesmo ficando com Leibniz, o filósofo escreveu, com vinte anos de idade, o seu *Dissertatio de arte combinatoria* que é inspirado no catalão Raimundo Lúlio (c. 1232 – 1316) de maneira explícita. Umberto Eco (2002, p. 77) explica o projeto luliano da *Ars magna*, por meio do qual o Beato concebia uma linguagem perfeita que converteria os infiéis¹⁶. Reza a lenda que Raimundo Lúlio teria morrido martirizado pelos sarracenos, aos quais ele apresentava-se provido apenas da sua *Ars magna*, crendo que seria um meio de persuasão infalível. Em um sentido mais explícito, seria Lúlio, muito provavelmente, o primeiro afirmativo.

Hegelianamente, entretanto, cremos que a motivação de chamarmos as abordagens correntes de *afirmativas* só será compreendida de maneira mais clara quando falarmos da própria abordagem negativa. Antes de fazê-lo, contudo, faremos uma exposição de alguns conceitos básicos que são necessários para que se possa adentrar o campo da Argumentação.

¹³ Citação retirada de (KULSTAD; CARLIN, 2013).

¹⁴ Não se sabe, ao certo, em que medida o Sócrates de Platão é fiel ao Sócrates histórico; por isto, fazemos uso do ou excludente aqui.

¹⁵ Discutiremos melhor sobre os sofistas quando apresentarmos a abordagem negativa.

¹⁶ Paolo Rossi (2004) remonta a linguagem perfeita de Lúlio à tradição da arte de memorização a partir de um método mecânico que já estaria em Cícero, Quintiliano e Aristóteles.

É importante destacarmos que, embora os conceitos e definições apresentados nesta seção não sejam, em si mesmos, afirmativos ou negativos, eles serão apresentados aqui pela simples razão de que eles estarão sendo tratados e expressos em termos da abordagem afirmativa, ou seja, eles poderiam ser expressos, também, em termos negativos.

Esclareceremos, aos poucos, o que os faz enquadrarem-se em um determinado tipo de abordagem. Por enquanto, tenhamos em mente que uma abordagem ser *afirmativa* diz respeito à assunção de certos pressupostos que não são questionados no âmbito da argumentação.

3.2. O que é um argumento?

O conceito mais evidente que merece ser analisado no âmbito da Teoria da Argumentação é, obviamente, o próprio conceito de argumento. Existe, na literatura lógico-filosófica, uma ampla discussão sobre o que vem a ser um argumento. Encontramos exposições desta discussão, por exemplo, em textos como *The nature of argument*, de Karel Lambert e William Ulrich, ou *The concept of argument: a philosophical foundation*, de Harald Wohlrapp. Entretanto, apelaremos aqui ao entendimento tradicional¹⁷ sem grandes aprofundamentos sobre o assunto.

Um argumento, de maneira simplificada, é uma inferência. Inferências sempre envolvem um conjunto Λ de premissas, um conjunto Δ de conclusões, assim como uma relação entre estes dois conjuntos. Quando o conjunto Λ é vazio, temos demonstrações. Quando ele não é vazio, temos deduções. Demonstrações são, portanto, casos particulares de deduções (HEGENBERG, 2012, p.108).

No caso do conjunto de conclusões, classicamente, costuma-se ter apenas uma conclusão¹⁸. Este conjunto, particularmente, não pode ser vazio, pois, do contrário, não haveria o passo inferencial. Um argumento, portanto, trata-se de uma tripla $\langle \Lambda, \Delta, \Vdash \rangle$, com $\Delta \neq \emptyset$. A

¹⁷ O leitor mais atento e afeito à literatura sobre Lógica Informal talvez estranhe a nossa adoção do conceito tradicional. Stephen E. Toulmin (2006), por exemplo, é famoso pelos seus *layouts*, por meio dos quais ele tece críticas à visão de que, na argumentação, os conjuntos de proposições cumpram apenas as duas funções de serem premissas ou conclusões. Ele introduz os conceitos de dados, garantias, qualificadores modais, condições de exceção ou de refutação e alegações como alternativa à concepção tradicional. Charles Arthur Willard (1989) é outro autor que tece críticas à conceitualização tradicional, dizendo que ela só é apropriada no âmbito formal, que considera os argumentos como objetos puramente abstratos. A dimensão estética e social não seria, portanto, abarcada.

¹⁸ Nos anos 70, D. J. Shoesmith e Timothy Smiley (1978) desenvolveram a lógica das conclusões múltiplas no âmbito da lógica formal para trabalharem com conjuntos de conclusões. Classicamente, a relação de consequência lógica dá-se entre um conjunto de fórmulas e uma fórmula particular, mas estamos procurando ser abrangentes na nossa formulação.

relação entre Λ e Δ , que será dada por \Vdash , pode ser dada de diversas maneiras. Elas podem ser lexicais, abdutivas, retrodutivas, condutivas, dedutivas, indutivas, retóricas, analógicas, associativas, emotivas ou afetivas, que são bastante comuns na Psicanálise por exemplo, etc. .

Assim como a natureza da relação de inferência pode ser diversa, o mesmo fenômeno dá-se com o conjunto de premissas e com o conjunto de conclusões, embora, tradicionalmente, as abordagens, tanto formais quanto informais, restrinjam-se a proposições lingüísticas. Groarke (2002), por exemplo, fala de argumentos musicais; Pietarinen (2011) fala sobre argumentos que fazem uso de diagramas e Hill & Helmers (2008), sobre argumentos visuais em geral.

Argumentar, no fim das contas, é justificar aquilo que afirmamos. Se isto será feito por palavras, por cores, por canções ou até por danças, como exemplifica Cabrera (2014, p. 4), não importa. Embora estejamos falando aqui sobre conceitos complexos como, por exemplo, quando apresentamos as possibilidades de inferências, a argumentação começa muito cedo nas nossas vidas. Quando um pai diz ao seu filho que ele não pode nadar logo após ao almoço porque ele tem de esperar um tempo para que a digestão dos alimentos seja feita ou quando ele manda o seu filho dormir cedo para que consiga acordar no dia seguinte, ele está argumentando: ele está fornecendo justificativas daquilo que está afirmando.

A argumentação, por vezes, não é o procedimento mais racional ou eficaz. Quando você vê que um motorista está aproximando-se da sua faixa, você buzina em vez de abrir a janela do carro para convencê-lo de que ele não deveria estar agindo daquela maneira. Bermejo-Luque (2014, p. 18) afirma que “a argumentação é, principalmente, uma atividade própria da razão teórica: por meio dela, tratamos de estabelecer que as coisas são como dizemos que são.” (tradução nossa). Mesmo que a argumentação não seja o melhor meio em todas as circunstâncias, talvez o pluralismo contemporâneo aliado à formação das democracias após a II Guerra Mundial e ao crescente globalismo impulsionado pelas tecnologias recentes que favorecem os meios de comunicação tenha motivado o crescente interesse pela argumentação a partir da segunda metade do século XX¹⁹.

Finalmente, lembrando aquilo que dissemos sobre as argumentações reais e sobre a ênfase na Pragmática por parte da Lógica Infomal, introduziremos uma distinção feita por Toulmin (2006, p. 179) entre argumentos analíticos e argumentos substantivos — posteriormente, Toulmin chamá-los-á, respectivamente, de teóricos e de práticos (1989, p.34). Argumentos analíticos, ou teóricos, serão aqueles que procurarão estabelecer as suas conclusões a partir de princípios universais. Argumentos substantivos, ou práticos, serão, por sua vez, aqueles que

¹⁹ Veremos como este contexto é parecido àquele que possibilitou o surgimento dos sofistas.

buscarão estabelecer conclusões mediante o apelo ao contexto em que apareçam, observando-se situações específicas. Os argumentos que teremos por escopo neste texto serão aqueles substantivos ou práticos, seguindo a terminologia de Toulmin.

3.2.1. O método dos seis passos

Após termos visto o que seria um argumento e uma argumentação, cabe-nos questionar-nos sobre as suas condições de possibilidade. Julio Cabrera (2014), apoiado em trabalhos de autores como Alec Fischer, Robert Fogelin, Walter Sinnott-Armstrong, Howard Kahane, Irving Copi, entre outros, apresenta o que ele chama de *Método em seis passos* para a avaliação de argumentos informais.

Antes de entrarmos no mérito das argumentações em si mesmas, temos de avaliar os seguintes quesitos:

(1) a existência do argumento;

Antes de qualquer consideração, temos de saber se, de fato, estamos diante de um argumento. Há a possibilidade de que o interlocutor não queira estabelecer um vínculo entre premissas e conclusões, fornecendo, portanto, uma justificativa, mas que queira, simplesmente, fazer uma afirmação, um desabafo ou uma mera descrição. O aspecto pragmático das argumentações torna-se bastante importante aqui, pois um texto que possua o aspecto de uma simples descrição, por exemplo, pode ter a pretensão de causar no leitor uma série de emoções. Neste caso, haveria um argumento exposto na forma de uma descrição.

(2) a determinação do argüidor;

A existência de um argumento, embora seja necessária, não é suficiente para que uma argumentação seja empreendida. É necessário que haja quem esteja disposto a defender um ponto de vista, que aceite o ônus da prova e que, portanto, aceite ser responsabilizado pela argumentação. Cabrera (2014, p. 5) aponta o caráter anti-intuitivo como sendo um possível critério a ser considerado na decisão do portador do ônus da prova. Se alguém pretende mostrar um ponto que vai de encontro aos valores vigentes, seria razoável supor que seria ele o responsável a delinear a argumentação.

(3) a reconstrução do argumento;

Havendo um argumento — passo 1 — e havendo um responsável por empreender a argumentação — passo 2 —, o argumento tem de ser apresentado de maneira que ele possa ser adequadamente avaliado. Perguntas sobre qual é, efetivamente, o argumento, sobre se há apenas um argumento ou se, havendo mais de um, há relações entre linhas argumentativas que levam a um mesmo ponto, sobre quais são as premissas e as conclusões e sobre quais são os subargumentos são cruciais neste passo. Por vezes, há argumentos implícitos que precisam ser explicitados. Diferentemente das argumentações meramente formais, os argumentos reais não costumam ser apresentados de maneira que possam ser adequadamente tratados em uma disputa.

(4) a clareza dos termos e o valor de verdade das premissas;

Após a reconstrução feita no passo anterior, há a necessidade de questionarmos sobre a clareza dos termos envolvidos na argumentação e sobre se há significados relevantes que devem ser esclarecidos. Neste momento, é conveniente explicitar os pressupostos da argumentação que estão sendo assumidos. A verdade das premissas deve ser aceita ou, pelo menos, considerada plausível ou aceitável. Quando falamos sobre a plausibilidade ou aceitabilidade das premissas, em vez da mera aceitação, estamos prevendo aqui que não haja, necessariamente, a anuência às premissas, mas que se escolha, provisoriamente, aceitá-las como verdadeiras para que se possa ver o rendimento²⁰ da discussão. A clareza dos termos e a verdade das premissas relacionam-se na medida em que a avaliação dos termos pode afetar a verdade das premissas.

(5) a correção do argumento;

Este passo é o cerne do método. Aqui, questionamo-nos sobre se as conclusões seguem-se das premissas a partir dos pressupostos aceitos. A natureza do passo inferencial deve ser explicitada: está-se fazendo uma dedução, uma indução, uma abdução? Que tipo de inferência leva-nos às conclusões a partir das premissas? O argumento é convincente, contundente, cogente, estabelecendo as suas conclusões?

²⁰ Este é um conceito que Cabrera introduz para abranger essa possibilidade.

(6) o propósito do argumento.

Mesmo que verifiquemos que todos os passos anteriores foram satisfeitos, um argumento pode falhar em satisfazer os propósitos em questão. Uma vez que seja exposta a intenção do argumentador — se havia o intuito de dar-se uma explicação, oferecer algum tipo de prova, uma refutação ou, puramente, chocar um público, escandalizá-lo, confundi-lo ou consolá-lo —, deve-se verificar se ela foi satisfeita. Se o propósito inicial não foi satisfeito, o argumento fracassou, mesmo sendo considerado um bom argumento.

Dentro dos seis passos explanados acima, podemos encontrar, a partir da definição de argumento que adotamos, as seguintes possibilidades de contra-argumentação:

I. Questionamento da definição ou o significado de algum termo envolvido na argumentação (passo 4);

II. Questiona-se a verdade de alguma premissa (passo 4);

III. Questiona-se o vínculo entre o conjunto de conclusões e o conjunto de premissas afirmando-se que aquele não decorre deste (passo 5).

A segunda possibilidade de contra-argumentação deixa muito claro que estamos no âmbito da Lógica Informal, pois o ponto da Lógica Formal, pelo menos em termos clássicos, como já vimos, é não derivar o falso do verdadeiro, sendo irrelevante em termos de dedutibilidade se o antecedente é falso. Nesta possibilidade, por vacuidade, a implicação é sempre verdadeira.

Reiteramos que os conceitos apresentados nesta seção não são exclusividades da abordagem afirmativa. De fato, o método dos seis passos acima pode ser visto a partir da perspectiva da abordagem negativa, como veremos mais tarde.

3.3. As falácias

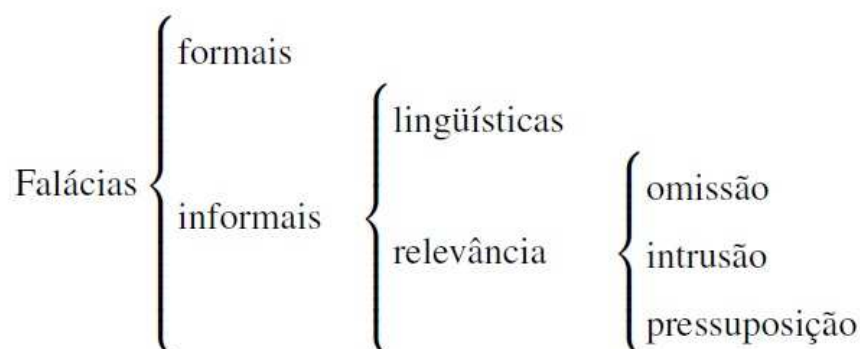
Apesar da pluralidade de inferências que mencionamos, de maneira geral, os raciocínios²¹ podem ser divididos em dedutivos e indutivos a partir da definição de que aqueles são

²¹ Cabe ressaltar que nem todo raciocínio possui a forma de um argumento como o definimos. Por esta razão, muitas vezes, o passo de reconstrução do argumento precisa ser efetuado. Esta discussão relaciona-se com a discussão no âmbito formal das chamadas *sentenças declarativas*, que seriam aquelas que podem ser tidas por verdadeiras ou falsas.

raciocínios nos quais há uma relação de nexo de implicação necessário entre o conjunto de premissas e o conjunto de conclusões, enquanto estes são raciocínios nos quais há apenas uma relação de possibilidade ou de probabilidade entre os dois conjuntos. Tendo em vista essa classificação mais geral, os textos que tratam sobre as falácias costumam classificá-las em falácias formais e informais.

As falácias são falhas ou defeitos no raciocínio. Tradicionalmente, elas possuem duas dimensões: uma lógica e uma psicológica. A primeira dimensão envolve um caso de *non sequitur* no qual aquilo que se pretende justificar não é suficientemente justificado pelo raciocínio, enquanto a segunda dimensão envolve o aspecto da ilusão, na medida em que as falácias aparentam ser raciocínios sem defeitos, ou mesmo da ardileza, na medida em que, por vezes, há a intenção de ludibriar o adversário quando promovemos discussões e debates.

Não há uma classificação das falácias que seja amplamente aceita. Pirie (2006) fornece a seguinte proposta de classificação das falácias:



As falácias formais possuiriam erros estruturais lógicos, enquanto as falácias informais ocorreriam quando aplicamos raciocínios válidos a termos que não podem receber tal qualificação. Estas são lingüísticas quando admitem ambigüidades de linguagem que permitem erros ou são de relevância quando omitem algo necessário para sustentar o argumento, permitem a influência de fatores irrelevantes na conclusão ou a alteração desta por meio de suposições injustificadas.

A concepção tradicional que apresentamos até o momento começou a ser problematizada com Hamblin (1970). Segundo o autor, a verdade das premissas ou a validade não daria conta das falácias tradicionais como a pergunta complexa ou a transferência do ônus da prova. As

abordagens tradicionais primariam por uma concepção dedutivista e nomológica da argumentação. Precisamos de critérios dialéticos em vez daqueles aléticos ou epistêmicos.

Desde Hamblin, houve várias propostas de tratamento das falácias. Bermejo Luque²² (2014) classifica-as em propostas continuístas e revisionistas. As primeiras teriam a pretensão de remeterem-se ao catálogo tradicional de falácias como uma classificação de primeira ordem e, em princípio, não partiriam de definições alternativas do conceito de falácia. As teorias revisionistas, por sua vez, procurariam uma definição técnica do conceito de falácia que prescindia do catálogo tradicional.

Dentro do primeiro tipo de proposta, Bermejo Luque menciona o enfoque retórico de Charles Arthur Willard, a análise de Walton-Woods, a Pragma-Dialética e o segundo Walton e, por último, o terceiro Walton, com o seu modelo de esquemas argumentativos. Entre os revisionistas, a autora menciona Finocchiaro, com seus seis tipos de falácia, e Ralph Johnson, com o seu enfoque na Lógica Informal.

Para as finalidades específicas deste texto, iremos contentar-nos com a teoria Pragma-Dialética.

3.3.1. A Pragma-Dialética

A Pragma-Dialética é uma das teorias da argumentação mais conhecidas e relevantes contemporaneamente. Frans van Eemeren e Grootendorst iniciaram a sua pesquisa na década de 70, publicando o primeiro texto que explicava seus pressupostos filosóficos e teóricos em Língua Inglesa em 1984, com *Speech acts in argumentative discussions*.

O nome *Pragma-Dialética* deve-se ao fato de que a visão argumentativa, nesta teoria, é sempre parte de um discurso argumentativo que toma lugar entre as pessoas envolvidas — lembrando que, em geral, a Lógica Formal, como vimos nos preâmbulos metodológicos, trata apenas da sintaxe e da semântica, o que, em um sentido lingüístico estruturalista, poderia ser entendido como os âmbitos paradigmático e sintagmático da linguagem a despeito dos seus usos funcionais — e pela razão de ela primar pela resolução de uma diferença de opinião por meio de métodos críticos de razoabilidade — aqui, justificar-se-ia o termo *dialética*. Visa-se, portanto, uma conexão entre a dimensão normativa da Dialética com a descritiva da Pragmática.

²² A autora não aborda a corrente que Breton & Gauthier (2011) chamam de *pesquisa francófona*, que abrange autores como Grize e a sua lógica natural; Vignaux e a sua teoria da lógica discursiva; Plantin e a sua teoria lingüística; Windisch e a sua teoria sociológica; Meyer e a sua argumentação e filosofia da problematicidade; Reboul; Breton; Declercq & Robrieux; Oléron e outros.

Nesta teoria,

a argumentação é vista a partir de uma perspectiva que combina um ângulo comunicativo inspirado por insights pragmáticos da teoria dos atos de fala e da análise do discurso com um ângulo crítico inspirado por insights dialéticos do racionalismo crítico²³ e de abordagens dialéticas formais. (EEMEREN et al., 2014, p.518) (tradução nossa)

A argumentação é vista, ainda, a partir do objetivo de resolução de uma diferença de opinião por meio de trocas de movimentos argumentativos entre um protagonista que defenda um determinado ponto e um antagonista que tenha dúvidas sobre a aceitação desse posicionamento ou que, simplesmente, rejeite-o (Eemeren et al., 2014, p.520).

Há uma combinação de uma descrição empírica com uma normatividade crítica a partir de um viés interdisciplinar, aliando Filosofia, Lógica, Comunicação Social, Lingüística, Psicologia e outras áreas do conhecimento. Tendo-se em vista esta pluralidade, a teoria foi bastante desenvolvida ao longo dos anos. Uma extensão foi feita por van Eemeren, juntamente com Peter Houtlosser, com a noção de *manobra estratégica* no intuito de levar em conta o fato de que, no discurso argumentativo, os arguidores podem estar atentos à combinação da sua efetividade retórica com a sua razoabilidade²⁴ a fim de manter a sua razoabilidade dialética em cada passo da argumentação.

Não entraremos no mérito de todos os desenvolvimentos promovidos no contexto desta teoria. Por exemplo, a noção de *manobra estratégica* que mencionamos não será importante para os nossos propósitos.

A argumentação, na Pragma-Dialética, será subdividida em quatro estágios: confrontação, abertura, argumentação e conclusão. Estes estágios corresponderão às diferentes etapas pelas quais o argumentador tem de passar, embora não estejam explícitas muitas vezes, a fim de resolver uma diferença de opinião por uma via razoável.

A discussão seria iniciada no estágio de confrontação. Aqui, há uma diferença de opinião que é manifesta por meio de uma oposição entre um ou mais pontos de vista, assim como a sua não aceitação. Segundo van Eemeren e Grootendorst, se não houver esta etapa, não há a necessidade de que exista uma discussão porque não haverá diferenças a serem resolvidas.

Na abertura, os papéis de protagonista e de antagonista são acordados, assim como os procedimentos da argumentação. O protagonista assume o compromisso de defender os seus

²³ Por *racionalismo crítico*, entendamos como sendo o favorecimento do propósito metódico de trocas argumentativas em acordo com procedimentos reguladores.

²⁴ Frans van Eemeren (2010, p. 29) faz uma distinção entre ser racional e ser razoável. A racionalidade diz respeito ao uso da razão, enquanto a razoabilidade concerne ao uso apropriado da razão.

pontos e o antagonista o de responder de maneira crítica ao seu interlocutor. Assim como não pode haver um jogo entre alguém que queira jogar xadrez e outro que queira jogar damas, a argumentação só poderá ocorrer a partir do consenso de regras preliminares.

No estágio da argumentação, o protagonista defende o seu ponto de maneira metódica contra as respostas críticas do antagonista. Se este ainda não estiver plenamente convencido, a argumentação deve prosseguir.

Finalmente, no estágio de conclusão, o protagonista e o antagonista determinam se o ponto do primeiro foi defendido adequadamente. Se o protagonista teve de retratar-se do seu ponto, a diferença foi resolvida em favor do antagonista e vice-versa. Se nenhuma das partes aceita retratar-se do seu ponto, o término não foi alcançado.

Grootendorst e van Eemeren (2004, p. 190) apresentam aquilo que chamam de os *10 mandamentos para discutidores razoáveis*. Eles são os seguintes:

Mandamento 1 (Regra da liberdade)

Os discutidores não devem inibir um ao outro de fazer avançar o seu ponto de vista ou de lançar questionamentos sobre um determinado ponto de vista.

Mandamento 2 (Regra da obrigação à defesa)

Os discutidores que fazem avançar um dado ponto de vista não devem recusar-se a defendê-lo quando requisitado.

Mandamento 3 (Regra do ponto de vista)

Os ataques aos pontos de vista não devem ater-se a um ponto que não tenha sido realmente posto pela outra parte.

Mandamento 4 (Regra da relevância)

Os pontos de vista não devem ser defendidos de modo que não seja argumentativo ou por argumentações que não sejam relevantes ao ponto.

Mandamento 5 (Regra da premissa não expressa)

Os discutidores não devem atribuir com falsidade premissas não expressas à outra parte, nem negar a sua responsabilidade pelas suas próprias premissas não expressas.

Mandamento 6 (Regra do ponto de partida)

Os discutidores não podem apresentar com falsidade algo como tendo sido aceito no ponto de partida ou negar com falsidade que algo foi aceito no ponto de partida.

Mandamento 7 (Regra da validade)

O raciocínio que, em uma argumentação, é apresentado como sendo conclusivo formalmente não deve ser invalidado em um sentido lógico.

Mandamento 8 (Regra do esquema de argumentação)

Os pontos de vista não devem ser vistos como defendidos conclusivamente por uma argumentação que não esteja apresentada em bases de um raciocínio formalmente conclusivo se a defesa não toma lugar por meios de esquemas de argumentos apropriados que sejam aplicados corretamente.

Mandamento 9 (Regra conclusiva)

Defesas inconclusivas de pontos de vista não devem levar à sustentação destes pontos e defesas conclusivas de pontos de vista não devem conduzir à sustentação de expressões de dúvida concernentes a estes pontos de vista.

Mandamento 10 (Regra do uso da linguagem)

Os discutidores não devem usar quaisquer formulações que não sejam suficientemente claras ou que sejam ambíguas de maneira confusa e eles não devem interpretar mal deliberadamente as formulações da outra parte.

As falácias, a partir da Pragma-Dialética, não serão mais vistas a partir do aspecto psicológico tradicional que mencionamos, associando-as a algum tipo de ardileza detectada no argumentador, mas a partir da violação de pelo menos uma das regras acima. A falácia é, portanto, aquilo que obstaculiza a resolução de uma diferença de opinião em termos dos seus méritos.

A primeira regra seria violada nos casos, por exemplo, do *argumentum ad baculum*, do *argumentum ad misericordiam* e do *argumentum ad hominem*. A violação da segunda regra seria efetuada pela transferência do ônus da prova, por variações do *argumentum ad*

verecundiam e do *argumentum ad ignorantiam*. A falácia do espantalho violaria a regra três. O quarto mandamento seria violado pelo *ignoratio elenchi* e pelo *argumentum ad populum*. A quinta regra seria violada quando se nega uma premissa que não foi expressa ou por meio da distorção de uma premissa que não foi expressa. A regra seis seria violada pelo pensamento circular. A sétima, pela afirmação do consequente ou negação do antecedente. A oitava, pela generalização apressada, pela falsa analogia e pelo *argumentum ad consequentiam*. A nona, pelo *argumentum ad ignorantiam* e a décima pela falácia da anfibologia.

Os exemplos acima não são, obviamente, exaustivos, mas apenas ilustram exemplos de violações das regras. Os criadores da Pragma-Dialética apontam como sendo uma vantagem da sua teoria o fato de que a violação de um conjunto de regras diferentes em estágios diferentes poderia caracterizar melhor variações de certas falácias, sendo mais fácil classificá-las.

Creemos que a caracterização que fizemos da Pragma-Dialética é suficiente para que possamos discutir apropriadamente o que vem a ser a abordagem negativa. Passemos, portanto, a ela.

4.0. A abordagem negativa

Até o presente momento, adotamos, por diversas vezes, a metodologia dialética de comparar oposições a fim de que possamos ter um melhor entendimento daquilo que expusemos. Não será diferente nesta seção em que nos deteremos com maior profundidade no conceito de abordagem negativa da argumentação, após a sua breve e provisória introdução na seção anterior.

Restringimo-nos, naquela ocasião, à tese de que as argumentações são intermináveis, a partir da pretensão de que nossos argumentos sejam plausíveis e não elimináveis; entretanto, a abordagem negativa abrange um conjunto muito maior de teses que procuraremos explicar por meio daquilo que denominaremos de *dogmas* da abordagem afirmativa.

4.1. Os seis dogmas da abordagem afirmativa

Willard van Orman Quine tornou-se famoso pelo seu texto *Dois dogmas do empirismo* (QUINE, 2011, p. 37), no qual critica a distinção entre analítico e sintético e apresenta o seu holismo em detrimento do reducionismo pelo qual se acredita que todo enunciado significativo pode ser traduzido em enunciados referentes à experiência imediata. Inspirados pelo texto de Quine, cremos que todas as teorias da argumentação de que temos conhecimento pressupõem os dogmas que discutiremos.

É importante destacarmos que a abordagem negativa, mais do que uma teoria da argumentação propriamente, é uma metateoria da argumentação. Dito isto, vários dos dogmas que apresentaremos, por vezes — em verdade, na maior parte das vezes —, apenas estão subentendidos nas teorias argumentativas em vez de estarem explícitos nelas. Esta é uma das razões pelas quais, por exemplo, optamos pela teoria Pragma-Dialética, pois ela é bastante peremptória ao contrapor-se à primeira caracterização que fornecemos da abordagem negativa, a saber, o fato de que as argumentações são teoricamente intermináveis — lembremo-nos de que ela estabelece como um dos estágios da argumentação, precisamente, um estágio de conclusão.

Passemos, portanto, à exposição dos seis dogmas.

4.1.1. O disjuntivismo excludente

A semântica da disjunção na Lógica Clássica sugere que tratamos de uma disjunção inclusiva: afinal, pode ser o caso de os dois disjunctos serem verdadeiros, o que não poderia ocorrer no caso de uma disjunção que fosse exclusiva. A despeito disto, por conta do princípio de não contradição, quando há a disjunção de proposições tidas por contraditórias, não é possível que os dois disjunctos tenham o mesmo valor de verdade e que, especialmente, para fins de nossos interesses aqui, sejam simultaneamente verdadeiros.

Falamos, especificamente, do caso de proposições contraditórias porque, correntemente, nas argumentações, o oponente tem de levantar objeções que possuam alguma relevância com o ponto do proponente. Em outras palavras, se eu afirmo que “Todo filósofo brasileiro é um comentador” (A), alegar que “Algum filósofo brasileiro é um comentador” (I), em particular, *não refutaria*²⁵ em absolutamente nada a afirmação inicial, pois sabemos, pelo famoso quadrado das oposições de Aristóteles, que há uma relação de subalternação entre (A) e (I), ou seja, se (A) é verdadeira, então, (I) é verdadeira. Não é à toa que van Eemeren dá um destaque para as divergências de opinião como condição necessária para as argumentações: se não há nenhuma discordância com o meu interlocutor, parece, em princípio, não haver motivo para que se argumente.

É verdade, entretanto, que as proposições do antagonista não precisam ser apenas contraditórias com relação àquelas do protagonista. A título de exemplificação, pensemos, por exemplo, no caso em que este retome a tese (A), mas, em contrapartida, aquele afirme que “Nenhum filósofo brasileiro é um comentador” (E). Sabemos, novamente, pelo quadrado das oposições, que as duas teses são contrárias e que, embora não possam ser, simultaneamente, verdadeiras, podem ser ambas falsas.

Assim como a relação de subalternação é irrelevante para uma argumentação, a relação de subcontrariedade parece ser, igualmente, irrelevante. Suponhamos que o protagonista afirme que “Algum homem é mortal” (I’). Se o antagonista afirma que “Algum homem não é mortal” (O’), as duas proposições podem ser, simultaneamente, verdadeiras, mas não podem ser simultaneamente falsas. Isto ocorre porque, sendo falso que “Algum homem é mortal” (I’), sabemos, pela relação de contraditoriedade, que é verdadeiro que “Nenhum homem é mortal” (E’). Pela relação de subalternação, por sua vez, sabemos que seria verdadeiro que “Algum

²⁵ Em breve, ficará claro o uso do itálico aqui.

homem não é mortal” (O’); entretanto, supusemos, inicialmente, que (O’) e (I’) eram falsas, o que é uma contradição.

Parece, portanto, que as relações de oposição entre as proposições dos argumentadores têm de ser de contraditoriedade ou de contrariedade, pois não parece haver relevância na discussão de pontos que possam ser simultaneamente verdadeiros. Classicamente, e tradicionalmente, a relevância dos pontos dos debatedores em uma argumentação seria tratada desta maneira, a partir de um embate entre pontos que não possam ser simultaneamente verdadeiros; entretanto, a abordagem negativa problematiza esta concepção excludente nas argumentações.

Há várias discussões, tanto na Lógica quanto na Filosofia, acerca do conceito de *contradição*. Stanisław Jaśkowski (1999), com a sua Lógica Discussiva, dizia que duas pessoas não se contradizem. Só haveria a contradição entre os proferimentos de uma mesma pessoa. Cremos que, se levarmos em conta certas abordagens da Psicologia e da Psicanálise, dificilmente conseguiríamos até mesmo afirmar que as contradições ocorrem entre proferimentos de uma mesma pessoa.

Em uma perspectiva heraclitiana, se um homem não atravessa o mesmo rio porque ele mesmo já não será o mesmo homem, assim como o rio não será o mesmo rio, de modo análogo, um homem não percorre o mesmo argumento pelo fato de ele não ser o mesmo homem e o argumento não ser o mesmo argumento.

Um modo bastante intuitivo de entender o que Jaśkowski tem em mente é pensarmos nas árvores de refutação ou nos *tableaux*. Só há contradição em uma mesma haste, mas nunca em hastes distintas. Poderíamos transportar o que dizemos para o caso das argumentações: quando exijo que o meu proferimento tenha uma relação de contraditoriedade com aquilo que o meu interlocutor afirma, estaria exigindo que proposições em hastes distintas²⁶ em um *tableau* contradigam-se.

A idéia mesma de *contradição* já está contaminada. Graham Priest (2010) faz referência a um texto canônico budista chamado *Mijjhima-Nikaya*. Neste texto, encontramos o seguinte diálogo²⁷:

— E aí, Gautama? Você acredita que o iluminado existe após a morte e que esta visão, isoladamente, é verdadeira e todo o resto é falso?

— Não, Vacca. Eu não sustento que o iluminado existe após a morte, e que esta visão, isoladamente, seja verdadeira e todo o resto seja falso.

²⁶ A nossa comparação tornar-se-á mais clara adiante.

²⁷ Tradução nossa.

— E aí, Gautama? Você acredita que o iluminado não existe após a morte que esta visão, isoladamente, é verdadeira e o resto falso?

— Não, Vacca. Eu não sustento que o iluminado não existe após a morte, e que esta visão seja verdadeira e todo o resto falso.

— E aí, Gautama? Você acredita que o iluminado tanto existe como não existe após a morte e que esta visão, isoladamente, é verdadeira, e todo o resto falso?

— Não, Vacca. Eu não sustento que o iluminado tanto exista como não exista após a morte, e que esta visão seja, isoladamente, verdadeira, e todo o resto falso.

— E aí, Gautama? Você acredita que o iluminado nem exista e que tampouco não exista após a morte e que esta visão seja, isoladamente, verdadeira e todo o resto seja falso?

— Não, Vacca. Eu não sustento que o iluminado nem exista e que tampouco não exista após a morte, e que esta visão seja, isoladamente, verdadeira e todo o resto falso. (2010, p. 25)

Vemos, no diálogo acima, que Buda, ao ser questionado sobre a existência dos iluminados após a morte, prevê quatro possibilidades lógicas: (i) os iluminados existem após a morte; (ii) os iluminados não existem após a morte; (iii) os iluminados existem e não existem após a morte; (iv) os iluminados nem existem e nem não existem após a morte. Para nós, ocidentais, as duas únicas possibilidades lógicas possíveis frente ao questionamento feito a Buda seriam os casos (i) e (ii).

O exemplo encontrado na cultura oriental não é restrito ao contexto do Budismo. O lógico nigeriano Jonathan Okeke, em um texto intitulado *Construindo a lógica africana como um algoritmo para o desenvolvimento da África*²⁸, sugere, também, que a lógica africana funciona com bases diferentes daquela ocidental, pautada em princípios lógicos como o princípio da bivalência, o princípio da não contradição e o princípio do terceiro excluso.

Outra maneira fácil de verificarmos o que dizemos é comparar as línguas naturais. Em Lingüística, há discussões sobre línguas nas quais a sua estrutura sintática no tocante à contagem não funciona como no Português ou nos idiomas mais conhecidos no Ocidente, como o Alemão, o Inglês, o Italiano, o Espanhol e o Francês. Sabe-se que, em certas tribos indígenas, os quantificadores generalizados ou modulados, que dizem respeito a expressões como, por exemplo, *muitos* funcionam a partir da quantidade dois. No Português, diferenciamos, no âmbito do sintagma, um de muitos a partir de dois elementos. Em muitos idiomas, não há esta

²⁸ Texto ainda não publicado cuja tradução foi feita por mim.

dicotomia. Mudando-se a semântica dos termos, as inferências mudam e, assim, os raciocínios modificam-se.

No século XX, vimos o desenvolvimento de inúmeros sistemas lógicos. Entretanto, enquanto no Ocidente os inúmeros sistemas não clássicos são vistos como sendo meras curiosidades formais que, no máximo, servem para resolver alguns problemas técnicos em áreas como a computação, vemos que o pensamento de civilizações distintas, de fato, funciona de maneiras diferentes. O fato é que, a despeito dos elementos culturais, temos perspectivas sobre a realidade, o que abrange nossas perspectivas sobre conceitos e termos, divergentes entre si.

Poderíamos dizer que vivemos, hoje, em uma situação que poderia ser descrita como sendo um pluralismo de pluralismos. Quando falamos de metodologias filosóficas, temos as *ciências do espírito*; as várias fenomenologias e existencialismos; a *Gestalt* e as várias correntes da psicanálise e da psicologia profunda; o marxismo, com suas inúmeras variações; a *nova retórica* de Chaïm Perelman; a metodologia dialética de Louis Lavelle; a *lógica da filosofia* de Éric Weil; o neopragmatismo; o estruturalismo; o desconstrucionismo; os estudos de simbolismo e de religiões comparadas; a técnica histórico-meditativa de Eric Voegelin; a historiografia simbólica de Modris Eksteins; a neuro-história da arte de Baxandall; a filosofia analítica além de muitas outras escolas filosóficas²⁹.

O pluralismo de metodologias filosóficas pode ser visto em todas as áreas da Filosofia: na Ética, na Epistemologia, na Filosofia da Matemática, na Filosofia da Ciência, na Estética, na Metafísica, na Filosofia da Linguagem, na Filosofia Política etc. . O interessante é que a pluralidade não ocorre apenas por conta das diversas maneiras de enxergar-se e praticar-se a Filosofia, mas até mesmo em uma mesma escola pode-se encontrar o pluralismo aqui descrito.

O teólogo suíço Hans Urs von Balthasar em seu livro *Truth is Symphonic* faz uso de uma bela imagem para falar sobre a verdade. A palavra *sinfonia* significa *soar junto*. Em uma orquestra, temos vários instrumentos com partituras distintas. Seus timbres são diferentes. O modo de serem tocados não é o mesmo. As claves nas pautas que sistematizam as notas que são representadas costumam diferir de instrumento para instrumento, de acordo com a região aguda ou grave. Quando tocados isoladamente, por vezes, suas melodias não parecem fazer sentido; contudo, quando a orquestra põe-se a tocar junta, pode-se ouvir a obra musical em toda a sua beleza. A teoria negativa da argumentação convida-nos a termos uma atitude semelhante perante o divergente.

²⁹ Ver CARVALHO (2014).

Um caso exemplar do uso da perspectiva argumentativa a partir do uso da disjunção excludente é o caso de Kierkegaard. Em seu livro *Either/Or: a fragment of life* — que, em alguns idiomas, como no Francês e no Italiano, recebeu o título de *Aut-Aut*, recorrendo à expressão latina, o original, no Dinamarquês, chama-se *Enten-Eller* —, fala de três estágios ou fases da existência: a estética, a ética e a religiosa. A primeira seria hedonista e seria relacionada à música, à sedução, ao teatro e à beleza. A segunda estaria relacionada à obediência ao dever. A moral constituiria o primeiro princípio e o fim último da existência, sendo o matrimônio uma situação própria a este estágio. A fase religiosa seria aquela vivenciada por Jó e por Abraão.

Apesar da preponderância da visão excludente no decorrer da história da filosofia, podemos encontrar uma rara exceção em terras brasileiras. Mário Ferreira dos Santos afirmava que a Lógica Formal era uma lógica do *aut aut*, enquanto a Dialética seria uma lógica do também, do *etiam*. Dizia dos Santos que “A Lógica Formal é estática; a dialética é dinâmica, como é dinâmico o espírito humano. A dialética ultrapassa a si mesma graças ao aumento do seu campo de ação.” (2001, p.185). Mário dos Santos, em detrimento da dialética marxista, faz uso da dialética de Proudhon, que é aquela na qual tese e antítese afirmam-se alternadamente e não chegam a uma síntese, mas a uma *conexio*, uma conexão, uma unidade de contrários. Posição e oposição seriam complementares e cooperativas.

Lembremo-nos, entretanto, de que destacamos nos preâmbulos metodológicos que há uma tendência de aproximação entre Lógica Formal e Informal. Apesar da crítica de dos Santos com relação à Lógica Formal, atenuações de uma relação de oposição como aquela encontrada em proposições contraditórias segundo a Lógica Clássica já existem em sistemas não clássicos, como, por exemplo, em sistemas paraconsistentes. A negação paraconsistente é uma negação enfraquecida. De forma semelhante, nas lógicas *fuzzy*, ou difusas ou nebulosas, pode-se criar uma hierarquia de negações enfraquecidas. Mário dos Santos, apesar da sua crítica, chega a afirmar, aproximando a Dialética de raciocínios não clássicos, que “o raciocínio dialético é predominantemente polivalente” e que “toda lógica polivalente é uma espécie de dialética”.

Curiosamente, em contrapartida aos tratamentos não clássicos que mencionamos na Lógica Formal, as teorias da argumentação tradicionais, ou até mesmo aquelas que surgiram posteriormente, após os trabalhos de Toulmin e Perelman na década de 50, e de Hamblin na década de 70, aquelas que chamamos de afirmativas, costumam adotar a ênfase excludente presente na Lógica Formal Clássica. A despeito da preferência por uma disjunção semanticamente inclusiva, em detrimento de uma excludente, a ênfase dada pelas teorias afirmativas tem sido a da exclusão, estando alheias aos desenvolvimentos formais não clássicos.

A tentativa da abordagem negativa de procurar enxergar a argumentação de maneira não excludente e puramente conflitiva remonta a uma das soluções de um antigo problema filosófico. Os antigos cétricos, por meio do que ficou conhecido por *cinco tropos de Agripa*, e que, posteriormente, Hans Albert (1976, p. 24) chamou de *trilema de Münchhausen*, apresentavam uma argumentação que mostrava que as demonstrações não são passíveis de uma fundamentação.

Sexto Empírico partia de um contexto de decisão ética, no qual se tinha de optar entre os modelos epicurista e estóico, que seriam incompatíveis. Uma das várias soluções ao trilema tem sido a de eliminar o conflito, ou a *diaphonia*, existente inicialmente. Este termo que os gregos utilizam para referirem-se aos conflitos — *diaphonia* — é bastante sugestivo, uma vez que ele contrasta com aquilo que dissemos a partir de von Balthasar. A abordagem negativa buscará tornar sons aparentemente sem relação como sendo ressonâncias de um só som.

Ainda no que tange às contradições, a abordagem negativa será ainda mais radical. Antístenes, o cínico, um filósofo que viveu, aproximadamente, entre os anos de 445 a.C. e 365 a.C. , perguntou-se sobre se as contradições são possíveis. Contemporaneamente, discute-se muito sobre a natureza das contradições. No Dialeteísmo, por exemplo, admite-se que as contradições podem ser verdadeiras. Nas lógicas paraconsistentes, em geral, é ponto comum de discussão se a presença de contradições leva, necessariamente, à trivialização de sistemas.

Cremos que todas estas discussões pulam um questionamento bastante importante que foi promovido na Antigüidade, a saber, aquele referente sobre a própria condição de possibilidade das contradições. A abordagem negativa seguirá Antístenes nesta questão. A fim de que possamos compreender melhor como a abordagem negativa retoma o filósofo cínico, discípulo de Sócrates, teremos de promover algumas discussões sobre as teorias da referência, definições e conceitos que se farão presentes nos outros dogmas.

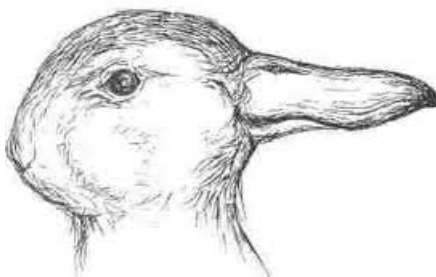
Destacamos, contudo, que pode haver contradição meramente conceitual em termos puramente analíticos. Quando falamos da impossibilidade da contradição, falamos sobre agentes argumentadores e não sobre os conceitos em si mesmos. A título de exemplo, se, de antemão, defino que “não-casado” é o termo contraditório de “casado”, não havendo, por definição, a possibilidade de os dois termos terem o mesmo valor de verdade simultaneamente, obviamente, há contradição entre estes termos, mas não é disto que falamos. É importante destacar, também, que, na Lógica Formal, as definições são precisas e claras em geral, o que não ocorre no âmbito das argumentações reais que são empreendidas em linguagem natural.

Para melhor compreendermos o dogma de que a disjunção não pode ser excludente pelo fato de que a contradição em si mesma é impossível, precisamos dissertar sobre o próximo dogma no intuito de melhor entendermos a questão dos conceitos nas argumentações.

4.1.2. A univocidade conceitual

Outro dogma nas abordagens afirmativas costuma ser o de que os conceitos são unívocos, ou seja, o de que, dado um proferimento, a relação entre o conceito e a realidade dá-se de uma maneira única. Mesmo quando há o entendimento de que um determinado termo pode ser polissêmico, ou mesmo ambíguo, o procedimento de esclarecimento de termos, visto como um passo possível a ser dado como método de contra-argumentação, traz por pressuposto que os conceitos, nas argumentações, são unívocos, pois, do contrário, não faria sentido o esforço de empreender uma argumentação para que se chegue a um consenso quanto a um conceito — lembremos que a Pragma-Dialética só dá como terminada uma discussão quando um dos debatedores retira o seu ponto em favorecimento do outro.

Na abordagem negativa, entenderemos que os conceitos são gestálticos. Na *Gestaltpsychologie*, temos a famosa imagem do pato-coelho que representa bem qual é o espírito desta escola de Psicologia.



A imagem acima diz respeito a um pato ou a um coelho? Quando nos focamos na parte esquerda da imagem, visualizamos um coelho: a parte da direita constituiria as orelhas do coelho. Se, entretanto, focarmos na parte direita, as orelhas do coelho tornar-se-ão o bico de um pato. A pergunta com que iniciamos este parágrafo, na verdade, não faz sequer sentido se a disjunção for tratada de maneira exclusiva. Neste momento, podemos perceber em que medida o dogma da univocidade conceitual terá relações com o dogma do disjuntivismo excludente. Cremos que o mesmo fenômeno que ocorre com a percepção de certas imagens ocorre no entendimento dos conceitos e termos que utilizamos. Os conceitos seriam, portanto, gestálticos.

Alguém, talvez, poderá questionar-nos, lembrando a famosa querela dos universais que perdurou por toda a Idade Média, sobre se cremos que seja possível o conhecimento a partir de conceitos que sejam gestálticos: afinal, embora conheçamos, na prática, apenas coisas particulares, o conhecimento dá-se a partir do conhecimento de universais. Se cada indivíduo possui uma configuração da realidade em termos conceituais que lhe é própria, como poderíamos conhecer o que quer que seja?

Como bem exemplificava Descartes no seu exemplo da cera nas suas *Meditações*, o conhecimento da cera ocorre como se o aquecêssemos e não mais tivéssemos como sentir o seu gosto, a sua cor, seu cheiro, perdendo todas as qualidades perceptivas. Ter conhecimento do conceito de cera seria ter conhecimento das suas propriedades essenciais e não dos seus acidentes. Quando eu olho para uma imagem e vejo um coelho em detrimento de um pato, não estaria tendo uma percepção de um acidente em detrimento de uma essência?

Quanto a isto, podemos responder, primeiramente, que, no decorrer da história da Filosofia, por muitas vezes, foi o subjetivismo que deu bases para o conhecimento em termos de suas possibilidades.

Para a filosofia grega, de modo geral, conhecer o particular é conhecer o universal. Para Sócrates, por exemplo, o autoconhecimento não seria um conhecimento de um eu particular, mas conhecer a si mesmo é conhecer o Homem que há em si, é conhecer o próprio eu como sendo parte de algo mais geral e essencial. Em Platão, isto fica mais claro ainda: quando conheço algo, é porque este algo participa de uma idéia deste algo presente no mundo das Idéias³⁰.

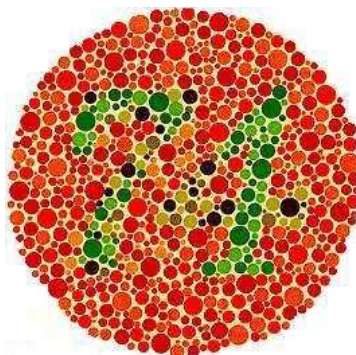
Em Kant, para pensarmos em outro exemplo, quanto mais subjetivo o conhecimento, mais universal e necessário ele será: são as nossas categorias de pensamento que percebem os fenômenos e tornam-nos universais para qualquer um que compartilhe dessas categorias de pensamento³¹.

De modo semelhante, o subjetivismo presente na percepção de conceitos gestálticos não os torna menos objetivos. Voltando à imagem do pato-coelho, aquele que enxerga um pato não deixa de enxergá-lo de maneira objetiva: o pato, de fato, está na imagem. A mesma coisa ocorre com aquele que enxerga o coelho.

³⁰ Esta posição platônica será melhor desenvolvida quando discutirmos a metafísica gestáltica.

³¹ Kant entra em cena aqui apenas para mostrarmos como a subjetividade não exclui a possibilidade de conhecermos: de fato, se Kant parte de um aparato mental universal, por meio das categorias, o passo que damos aqui é, precisamente, o de não pressupor tal aparato, partindo das particularidades de percepção dos conceitos presentes nos indivíduos.

Julio Cabrera e Olavo da Silva Filho falam, em seu livro *Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados*, sobre como temos redes de termos que dependem das nossas intuições³². Tenhamos em mente o caso de alguém que sofre de daltonismo.



O daltônico, ao enxergar a imagem acima, por ter dificuldades em enxergar tonalidades de vermelho e de verde, não conseguirá enxergar o número 74, mas enxergará apenas uma bola marrom. Pode-se tratar a percepção das cores de maneira absolutamente objetiva: basta atribuir certas frequências a certos espectros. Alguém que tenha nascido com tal defeito na sua visão poderá chamar de *verde* ou de *vermelho* à percepção do marrom apenas porque convencionou-se que ele chamaria tal percepção de marrom. Se não houvesse uma imagem como aquela acima, o daltônico e aquele que possui um aparelho visual normal nunca saberiam que estão atribuindo o mesmo nome para percepções distintas.

No caso dos conceitos gestálticos, temos uma situação semelhante. É muito comum que, nas discussões, os interlocutores façam usos de termos e conceitos que estão sendo entendidos de maneira completamente distinta. Quando eles conseguem perceber que estão fazendo isto, é como o caso do daltônico que não enxerga um número em uma figura. Entretanto, temos de fazer dois destaques neste momento.

Em primeiro lugar, assim como no caso da percepção da imagem do pato-coelho, o daltônico que enxerga uma bola marrom está tendo uma percepção genuína. Crer que a sua percepção é equivocada de algum modo é como alegar que o ouvido humano é equivocado quando comparado ao ouvido canino, que possui maior sensibilidade para certas frequências de sons, ou vice-versa.

³² Sobre a noção de inferência lexical, Cabrera e Silva Filho (2007, p.20) introduzem a hipótese inicial de que “As inferências lexicais parecem intuitivamente corretas”, tendo “o apoio de nossas intuições nativas (talvez após alguns arranjos de termos)”. Nas páginas seguintes (p.23-24), os autores tecem algumas discussões sobre a questão da intuição no âmbito das inferências lexicais.

Em segundo lugar, nem sempre pode haver uma metodologia ao alcance dos argumentadores. Pode ser que o mesmo conceito seja utilizado sem que nunca se perceba que se está falando de coisas diferentes. Neste sentido, pensando ainda no exemplo das inferências lexicais, cada um dos argumentadores tecerá uma rede de conceitos atrelados ao termo envolvido na discussão completamente diferente do outro.

Ainda no tocante à rede de conceitos e à possibilidade de conhecimento, traremos Quine novamente à tona, aproveitando para discutirmos, novamente, sobre a relevância.

É bastante conhecida a argumentação de Quine para defender o que ficou conhecido por *indeterminação das traduções* e *inescrutabilidade das referências*. O argumento de Quine, resumidamente, é o seguinte: suponha que você está em uma tribo indígena que fala um idioma desconhecido. Um índio aponta para um coelho e fala *gavagai*. Seria correto pressupor que o significado deste termo é *coelho*? Segundo Quine, a resposta à pergunta é negativa. Não sabemos se o indígena está apontando para uma mosca que está em cima do coelho, se ele está apontando para a cauda do animal, para os seus pêlos ou para qualquer outra parte do coelho.

Poder-se-ia contra-argumentar³³ que o exemplo de Quine funciona porque ele não está supondo a maneira como realmente apreendemos os significados das palavras de um idioma desconhecido: se, em um dado contexto, o indígena aponta para um coelho dizendo *gavagai*, em outro momento, ele apontará para uma mosca dizendo outra palavra e assim por diante. Depois de um dado momento, a partir de vários contextos, poderemos saber com certa precisão o significado dos conceitos.

A nossa contra-contra-argumentação³⁴ seria a de que a contra-argumentação já parte do princípio que procuramos negar³⁵ neste dogma: os conceitos não são unívocos. Como dissemos anteriormente, quando, em uma discussão, os debatedores buscam esclarecer algum termo, eles já estão partindo do pressuposto de que o conceito em questão é unívoco.

Lembremo-nos de que Quine parte de uma base holística. Podemos dizer, de certo modo, que a abordagem negativa, também, é holística. Dito isto, temos a impressão, por exemplo, de que, quando eu peço para um garçom trazer um copo de água, e tenho, em mão, precisamente, aquilo que eu pedi, dando-me por satisfeito, o fato empírico prova que houve completo sucesso

³³ Agradecemos ao professor Olavo Filho por ter apresentado a contra-argumentação na qualificação deste texto.

³⁴ O quinto dogma deixará claro por que sempre é possível contra-argumentar.

³⁵ Obviamente, tudo o que dissemos até aqui se aplica a nós mesmos: quando falamos em negação, não falamos em uma negação excludente, mas em uma mera relação de tensão.

comunicativo e que ambos entendemos os proferimentos; contudo, não são raros os casos em que a série de suposições que não são explicitadas nas falas são motivo de confusão.

Ouvimos, certa feita, que um brasileiro que fez uma viagem a Portugal estava com um colega em um restaurante. Este pediu uma bebida e aquele disse *duas*. O garçom, entretanto, em vez de trazer duas bebidas, trouxe três bebidas, acreditando que o brasileiro, de fato, tinha pedido duas bebidas para ele.

O aparente sucesso comunicativo com base empírica nada prova. Se, como cremos, os conceitos estão sempre inseridos em uma rede conceitual perpassada por elementos de natureza diversa, conhecer um conceito de maneira efetiva é conhecê-lo a partir desta rede. Se os conceitos, sendo gestálticos, trazem consigo as configurações e perspectivas daqueles que deles fazem uso, eles não podem ser unívocos.

Todos já passamos por situações em que fazemos usos de certas palavras que, para nós, são, de certo modo, *neutras*, mas que possuem toda uma carga semântica para outras pessoas. Um termo que, para mim, pode ser inofensivo, pode ser extremamente lesivo para outra pessoa que o ouve.

A partir desta discussão de cunho pragmático, partiremos para o nosso próximo dogma.

4.1.3. O essencialismo semântico

Tendo em mente os exemplos que demos acima, quando falamos dos conceitos gestálticos, as abordagens afirmativas costumam supor que os conceitos possuem significados puros a despeito de aspectos pragmáticos. Quanto a isso, daremos dois exemplos de apontamentos clássicos de falácias que podem ser modificados quando se tem em vista uma visão crítica sobre o essencialismo semântico³⁶.

Na sua *Elegia do altar*, Aristóteles disse o seguinte sobre Platão: “O homem a quem não é permitido aos homens ruins sequer louvar.” (VOEGELIN, 2012, p.341). Tomás de Aquino, na sua teoria moral, afirmava que uma ação humana deveria ser tida por boa quando o fosse no que concerne ao seu objeto às suas circunstâncias e à sua finalidade (SELLING, 2010, p.388). Dietrich Bonhoeffer dizia o seguinte:

Pior do que a má ação é ser mau. Um mentiroso dizer a verdade é pior do que um amante da verdade mentir. Um misantropo praticar o amor fraterno é pior do que um filantropo sucumbir uma vez ao ódio. A mentira ainda é melhor do

³⁶ Veremos, adiante, como isto se dá, em detalhes, quando levamos em consideração as teorias da verdade que apresentaremos.

que a verdade na boca do mentiroso, e o ódio é melhor do que a ação de amor fraterno do misantropo. (2009, p.45).

Douglas Walton, no seu livro *The place of emotion in argument* defende que as emoções podem ser usadas quando há bons argumentos, mas que o uso de emoções apenas, sem bons argumentos, constitui um passo falacioso na argumentação. Uma teoria da argumentação que traga consigo uma lógica negativa por base leva em conta aspectos contextuais, pragmáticos e não apenas semânticos.

Luis Vega Reñón, como já mencionamos, na sua bibliografia sobre argumentação — *Argumentación: Indicaciones Bibliográficas* —, fala sobre quatro perspectivas a partir das quais é possível estudar a argumentação: a lógica, a dialética ou lógico-informal, a retórica e aquela que se baseia na análise do discurso. A nossa percepção é a de que as duas primeiras têm sido predominantes na literatura sobre argumentação, precisamente, por costumarem supor o dogma do essencialismo semântico, enquanto as duas últimas, que mostram certa preocupação com aspectos pragmáticos, têm sido deixadas de lado, recebendo pouca importância.

A lógica negativa é, lembrando, basicamente, uma metateoria. As citações que apresentamos de Aristóteles, de Tomás de Aquino e de Dietrich Bonhoeffer levam-nos àquilo que chamaremos de teoria de Aquino-Bonhoeffer — que chamaremos daqui em diante de TAB. Trata-se de uma teoria que poderia ser incorporada em todas as teorias da verdade que trataremos adiante. Esta teoria, ou metateoria para ser mais preciso, indicará algo que tem sido percebido na literatura sobre falácias desde a década de 70; a saber, o fato de que as falácias são sempre contextuais³⁷. A linguagem possui, pelo menos — dizemos *pelo menos* porque alguns pensadores, como, por exemplo, Mário dos Santos, acrescentam a semiótica a estes âmbitos —, três âmbitos: a sintaxe, a semântica e a pragmática. Quando avaliamos argumentos, estes âmbitos têm de ser considerados de acordo com os contextos nos quais ocorrem.

Quando se adota esta perspectiva, vê-se, por exemplo, que o *argumentum ad hominem* sempre tem de ser contextualizado. Seguindo a fala de Aristóteles acima, não basta que um argumento A seja proferido, mas se tem de ver as características de A. Outra falácia que poderia ser, facilmente, questionada em termos da sua aplicabilidade universal³⁸ é o *argumentum ad*

³⁷ Cabrera (2010), menciona uma série de autores que busca salvar casos particulares de conferência de falaciloquência, a saber, Douglas Walton (1985); Michael Wrenn (1993); Margareth Crouch (1993); Lawrence Hinman (1982); Alan Brinton (1982) e Cabrera (1992).

³⁸ O professor Julio Cabrera, no seu livro inédito *Lógica Abierta*, fala sobre algumas características que têm sido pressupostas na Lógica Formal. Uma delas ele chama de *Tese da neutralidade*, que é a tese de que “em virtude do seu caráter puramente formal, a lógica [formal] não está comprometida com nenhuma filosofia em particular; as regras da lógica devem ser seguidas por qualquer filosofia, seja qual seja a sua tendência ou orientação, na medida

nauseam. Uma frase que costuma ser atribuída a Joseph Goebbels, ministro da propaganda de Hitler, é a de que “uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade”. Apesar de todos os métodos de engenharia social e de propaganda que foram desenvolvidos no século XX, os livros de argumentação que supõem uma abordagem afirmativa continuam apontando a repetição de um argumento já apresentado como sendo um passo falacioso na argumentação. Hegel, no seu prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, parece já ter se dado conta dos aspectos pragmáticos da argumentação:

Devemos estar persuadidos de que o verdadeiro tem a natureza de eclodir quando chega o seu tempo, e só quando esse tempo chega se manifesta; por isso, nunca se revela cedo demais nem encontra um público despreparado. (HEGEL, 2008, p.70).

Na verdade, a citação de Hegel acima, como quase tudo em sua filosofia do Absoluto, é ambígua: parece que Hegel ainda supõe uma essência semântica e que o caráter da sua manifestação seja algo que depende não apenas daquele que busca conhecer a verdade, mas da própria verdade em si. Deixando-se de lado este aspecto, a repetição de um argumento pode ser um procedimento aceitável em uma argumentação. cremos que o fato de que, em sistemas de prova como na dedução natural e nos *tableaux*, uma fórmula escrita em uma demonstração, não sendo uma hipótese, possa ser sempre usada, não havendo necessidade de repeti-la, condicionou o tratamento que acabou sendo dado às argumentações, mesmo que elas não estejam restritas a deduções — veremos que isto nos levará a outro dogma das abordagens afirmativas.

Um outro trecho de Hegel na sua *Fenomenologia*, mas, desta vez, na sua Introdução, que mantém o mesmo caráter ambíguo que mencionamos é o seguinte:

o conhecimento não é instrumento de nossa atividade, mas, de certa maneira, um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso, também, não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele. (HEGEL, 2008, p.71)

O que é importante observar no trecho acima de Hegel é que nossos argumentos são perpassados por aquilo que os condicionam em termos de suas possibilidades; em outras palavras, se a nossa linguagem é composta de âmbitos sintáticos, semânticos e pragmáticos, por

em que se pretenda raciocinar corretamente.” (p. 14). Como as teorias da argumentação, em geral, não são restritas a argumentos formais, ou meramente dedutivos, a crítica do professor Cabrera não se aplica completamente aqui, mas retomaremos esta tese específica denunciada no texto supracitado com as devidas adaptações ao nosso contexto.

mais que houvesse uma essência em termos de significados que fosse independente da pragmática, ela teria de, necessariamente, passar por esta quando quisesse manifestar-se.

Quando discorremos sobre o dogma do disjuntivismo excludente falamos sobre o caso de haver contradição quando há definições *a priori* de conceitos contraditórios. Quando apresentamos a definição de argumento, ainda no escopo da abordagem afirmativa, apresentamo-la como sendo uma tripla $\langle \Lambda, \Delta, \Vdash \rangle$, com $\Delta \neq \emptyset$. Esta definição, da forma como está, toma por princípio o dogma do disjuntivismo excludente e a possibilidade de contradição de conceitos de maneira analítica e *a priori*.

Na abordagem negativa, teríamos de ter uma nova definição que colocaria em jogo os argumentadores A1, o argumentador, e A2³⁹, o contra-argumentador, que estamos chamando de agentes argumentadores. Teríamos, então, uma quintupla $\langle A1, A2, \Lambda, \Delta, \Vdash \rangle$, com $\Delta \neq \emptyset$. É importante destacar que, por vezes, os agentes A1 e A2 podem representar uma mesma pessoa. A mudança que é efetuada dá-se pelo fato de que inferências, em contextos argumentativos, sempre são proferidas por agentes argumentadores

4.1.4. A neutralidade metalingüística

Outra herança que as abordagens afirmativas receberam da Lógica Formal é o pressuposto de que a metalinguagem é um mero campo operacional que pode ser escolhido a nosso bel-prazer sem que haja influências substanciais sobre a linguagem sobre a qual ela diz respeito.

Após o advento de lógicas não clássicas e após o grande desenvolvimento da metamatemática e da metalógica no século XX, os lógicos deram-se conta de que mesmo que se escolhesse um sistema lógico em detrimento de outros, por razões quaisquer, o sistema escolhido na metalinguagem poderia diferir daquele escolhido para trabalhar-se a linguagem.

A posição onipresente entre os lógicos tem sido a de que tal escolha é arbitrária e que, no máximo, representará ganhos ou perdas meramente práticas. A título de exemplo, não é raro ouvir a defesa de alguns lógicos que usam a lógica clássica na metalinguagem, mesmo quando não a usam na linguagem, de que a sua escolha deve-se ao fato de que é mais fácil trabalhar com a lógica clássica pelo simples fato de que a conhecemos melhor que os outros sistemas e que as demonstrações metalógicas já estão prontas, havendo a necessidade apenas de fazer-se uma ou outra adaptação.

³⁹ Falamos aqui em A1 e A2, em vez de apenas um A, para deixar explícita a necessidade de haver um argumentador e um contra-argumentador.

Antes de continuar nossa discussão, é importante ressaltar que alguns fenômenos na argumentação tornam-se mais ou menos relevantes de acordo com o tipo de inferência em questão. A título de exemplo, quando temos em mente as inferências dedutivas, embora não se possa afirmar de modo taxativo que nenhum tipo de fenômeno que ocorre com outros tipos de inferência não ocorra, também, em alguma medida, no âmbito da dedução, os aspectos pragmáticos são menos evidentes ou influentes. Isto ocorre porque o vínculo nas deduções é de necessidade, enquanto o vínculo em outros tipos de inferência é de possibilidade; portanto, como estamos tratando de inferências inválidas, no sentido de que não há um sistema formal no qual se possam demonstrar os argumentos em questão, qualquer acréscimo pode levar-nos a sermos mais inclinados a aceitar ou não um argumento. É por esta razão que a retórica ocupa um lugar importante em discussões do dia a dia sobre ética, política, mas não tem tanto peso em discussões nos departamentos de Lógica Formal e de Matemática, embora existam discussões no âmbito das formalidades sobre notações ou mesmo sobre qual sistema metalógico deve ser usado etc. .

Uma área na qual a influência das opções da metalinguagem torna-se evidente é na Teologia, principalmente quando se tem em vista o Cristianismo. Entre os protestantes, por exemplo, há uma discussão que perdura por alguns séculos entre arminianos e calvinistas. Os dois grupos defendem teses que são diametralmente opostas. A título de exemplificação, aqueles defendem que temos o livre-arbítrio, enquanto estes o negam. Ambos fazem uso dos textos bíblicos; entretanto, para cada texto-prova que um arminiano utilizar como evidência para a sua defesa, um calvinista apontará uma interpretação diferente para o mesmo texto dentro da sua cosmovisão. A querela entre Arminianismo e Calvinismo não foi e nunca poderá ser decidida por meio do mero apoio das Escrituras porque as metodologias interpretativas são diferentes entre eles.

A abordagem afirmativa coloca-se em uma situação oscilante entre ignorar que a argumentação é perpassada por uma série de pressupostos que a condicionam, e, por isto mesmo, reiteramos, que este texto chama-se *A antessala da argumentação*, e crer que as várias tomadas de decisão no ambiente meta-argumentativo pouco influenciam a argumentação. A abordagem negativa buscará problematizar estas crenças afirmativas a fim de mostrar como alguns pressupostos podem influenciar as argumentações, lembrando, também, que iremos deter-nos, especificamente, no fenômeno que chamamos de verodependência para mostrarmos este ponto.

4.1.5. O término das discussões como um procedimento algorítmico

Um dogma onipresente nas abordagens afirmativas é o de que há um processo algorítmico de decisão para o término das discussões. A idéia corrente é a de que, havendo um conflito de idéias contraditórias, haverá um *ganhador* — a expressão *ganhar discussões* é bastante comum em livros populares sobre as argumentações — e um *perdedor*. Um dos argumentadores será triunfante na discussão e o outro, convencido do seu erro, reconhecerá que perdeu o embate — isto é bastante nítido, por exemplo, na abordagem da Pragma-Dialética, na qual temos um estágio da argumentação chamado de estágio de conclusão.

Quando, entretanto, falamos das possibilidades de contra-argumentação quando expusemos a abordagem afirmativa, não dissemos que qualquer uma daquelas possibilidades — relembrando-as: (i) questionamento da definição ou significado de algum termo envolvido na argumentação; (ii) questionamento da verdade de alguma premissa; (iii) questionamento do vínculo entre o conjunto de conclusões e o conjunto de premissas, afirmando-se que aquele não decorre deste — pode ser sempre trazida à tona em qualquer momento da argumentação.

Em princípio, é sempre possível, em um confronto argumentativo, dizer-se que o conjunto de conclusões não pode ser inferido do conjunto de premissas — um modo de sempre operar este procedimento, que admitimos ser artificial, é questionar a lógica subjacente à argumentação, pois sistemas distintos, tendo regras distintas, deduzem conjuntos de verdades diferentes.

Para questionar-se a verdade das premissas, basta alegar-se que a teoria da verdade em questão não é a mais adequada, assim como é sempre possível levantar questionamentos acerca dos significados de termos e de expressões⁴⁰. No momento em que qualquer uma dessas objeções fosse feita, ter-se-ia de empreender novas argumentações que teriam por escopo outros conjuntos de premissas e de conclusões que estariam sujeitas às mesmas possibilidades de contra-argumentação que tratamos até aqui.

Falamos aqui, obviamente, de argumentos construídos de maneira, minimante, adequada dentro de certos padrões previamente estabelecidos. Em outras palavras, supomos aqui que estamos tratando de debatedores que dominem as ferramentas da argumentação. Em outras

⁴⁰ O questionamento da verdade das premissas pode ser feito sem que se mude a teoria da verdade em questão. Quando, no método dos seis passos, dissemos que o passo 4 envolve o questionamento do valor de verdade das premissas, falávamos sobre a mera possibilidade de uma premissa ser tida por falsa a partir da aceitação da mesma teoria da verdade entre os discutidores.

palavras, se aceito jogar xadrez com outra pessoa, nossos movimentos estarão limitados pelas regras que aceitamos previamente.

Por falar no xadrez, é importante que ressaltemos que se poderia objetar que os passos de I a III que indicamos seriam possibilidades meta-argumentativas e não argumentativas em si mesmas. Com isso, estamos dizendo que duas pessoas, quando aceitam engendrar-se em um debate, de antemão, ao menos idealmente, já estabeleceriam qual o sistema de inferências com que trabalhariam, qual a teoria da verdade estaria em jogo e quais seriam as semânticas dos termos e conceitos envolvidos.

O que teríamos a dizer sobre tal objeção é que a grande maioria das discussões dá-se em um âmbito informal. Quando fazemos deduções em um sistema formal, sabemos, explicitamente, quais são as regras de inferência que darão condições para que façamos deduções de modo correto e quais são os axiomas envolvidos — considerando-se sistemas axiomáticos, embora sistemas formais tenham outras apresentações como na forma de dedução natural, cálculo de seqüentes, resolução etc. . Em contextos informais, não temos informações claras sobre estes aspectos. Mesmo em contextos científicos, geralmente, não se sabe, explicitamente, quais são as bases que possibilitam as argumentações — à problemática de justificação do sistema lógico subjacente a uma teoria científica, o professor Newton da Costa chama de *problema da dedução*.

Poder-se-ia, também, objetar-se que as discussões, de fato, terminam. Não vemos pessoas argumentando indefinidamente até que sejam acometidas pela morte. As argumentações terminam realmente, mas não por conta da superioridade de um argumento ou por conta da aniquilação de um argumento por outro, mas por razões meramente pragmáticas. Fazemos outras coisas além de argumentarmos. Precisamos dar seguimento às nossas vidas; desse modo, correntemente, as argumentações acabam sendo interrompidas não pela via do convencimento, mas pela via das limitações humanas. Além do mais, o afeto aqui ganha contornos de especial importância. Nem todos estamos dispostos, fazendo paródia de um dito popular, a perder um amigo para não perder a argumentação. Não são raras as situações nas quais somos caridosos em embates, relevamos toda sorte de diferenças para não perdemos amizades. Quando falamos, portanto, que as argumentações são intermináveis, não estamos falando que elas não terminam, mas que os seus términos não se dão pelas razões que costumeiramente são pressupostas na abordagem afirmativa.

Mesmo que aceitemos a possibilidade de que, como num jogo de xadrez, os debatedores aceitassem regras que norteiem o embate — lembrando que acreditamos que as

argumentações não se dão apenas quando os debatedores possuem teses opostas —, teríamos de supor que ambos têm a mesma perspectiva sobre as peças do jogo. A título de exemplificação, tenhamos em mente uma pesquisa recente promovida pelo IPEA. Uma das perguntas feitas foi a seguinte: “mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas?”. O problema com a pergunta é que o termo *atacadas* apresenta dezesseis acepções dicionarizadas⁴¹. Não se poderia saber, com precisão, qual das acepções aqueles que responderam à pergunta tinham em mente. Na verdade, aqui se trata apenas de um caso de polissemia, mas defenderemos e mostraremos que as argumentações estão perpassadas por algo mais grave que a mera polissemia que costuma envolver os termos e conceitos em âmbitos informais.

Um exemplo histórico sempre bastante interessante de ser observado neste sentido é aquele dos antigos céticos gregos. O ceticismo, contemporaneamente, está restrito a teorias determinadas, sendo, portanto, chamado de *ceticismo local*; contudo, o cético grego era, tipicamente, um cético global. Ele sempre colocava todas as argumentações em dúvida porque, de fato, é sempre possível que se possa efetuar este procedimento.

Enfatizamos que o fato de que as argumentações terminem, de fato, não é devido a um critério objetivo e algorítmico que tenha sido aplicado a elas, mas ao fato de que, como compreendia bem Rousseau, somos seres não apenas racionais, mas passionais. Somos sujeitos ao cansaço, à irritação, ao medo de perder amigos ou à suscetibilidade de dar ouvidos a quem amamos, sendo extremamente caridosos com alguns, enquanto nos recusamos, por vezes, a dar ouvidos a quem, de antemão, não nos afeiçoamos.

Neste momento, voltaremos ao método dos seis passos. Quando o expusemos, enfatizamos que o método, em si mesmo, não era nem afirmativo e nem negativo. Mostraremos que, na verdade, a abordagem negativa encontra-se embutida na própria abordagem afirmativa se ela fosse levada a sério, pelo menos no que diz respeito a este dogma que estamos discutindo.

No primeiro passo, quando vamos verificar se há ou não um argumento, podemos ver que a própria constatação da sua existência pode ser submetida ao campo da argumentação. Deste modo, antes mesmo que tivéssemos a chance de iniciarmos, de fato, a argumentação que

⁴¹ O dicionário *Houaiss* apresenta as seguintes acepções: 1. executar uma ação ofensiva; efetuar um ataque; investir; 2. usar de agressão física contra; golpear ou morder, com o intuito de ferir ou matar; 3. lançar injúrias contra, ofender; 4. reprovando moralmente; censurar, criticar; 5. Contagiar, acometer; 6. Acorrer a, iniciar subitamente em; acometer; 7. Causar danos; desgastar, corroer; 8. Dar início a, ger. com ímpeto ou grande disposição; 9. atirar-se à comida com grande apetite; 10. arremessar, jogar, atirar; 11. atingir com, dar pontapé, esmurrar, estapear com força e determinação; bater, tacar, virar; 12. incendiar, queimar; 13. dar, disparar; 14. usar de muito empenho para obter algo; 15. exercer uma atividade ou um papel; 16. tomar a iniciativa; procurar marcar ponto, deixando o adversário na defensiva.

queremos engendrar, poderíamos passar o resto de nossas vidas discutindo se há ou não, de fato, um argumento, pois esta nova discussão estaria submetida aos mesmos procedimentos de contra-argumentação que explicamos até o momento.

Quando fôssemos determinar de quem é a responsabilidade de argumentar, poderíamos iniciar uma outra discussão e, igualmente, passarmos a eternidade a discutir quem terá o ônus da prova. Na reconstrução do argumento, a determinação daquilo que é uma premissa oculta, de quais são as premissas efetivamente, quais são as conclusões e quais seriam as relações entre as linhas argumentativas está submetida ao mesmo processo argumentativo. Os passos quatro, cinco e seis, também, podem sugar-nos para argumentações intermináveis, sem que conseguíssemos argumentar sobre aquilo que pretendíamos discutir de início. Quantas vezes não nos pegamos discutindo um determinado assunto e, por conta das várias intervenções contra-argumentativas, quando menos esperamos, estamos tendo discussões que nem sabemos ao certo como poderiam relacionar-se com o tema original. Isto não ocorre por uma fuga ao tema ou *missing the point*, mas pelas próprias características da argumentação.

Inspirado em um conto de Edgar Allan Poe chamado *Uma descida no Maelström*, Cabrera compara o fenômeno do redemoinho narrado no conto com o fato de como somos sugados pelas argumentações sem nos darmos conta. Em qualquer um dos passos, podemos ser absorvidos pela argumentação sem conseguir sair dela.

4.1.6. A aplicabilidade universal das ferramentas lógico-argumentativas

Quando falamos sobre o dogma do essencialismo semântico, chegamos a enunciar este dogma. Após o que enunciamos até aqui, alguém pode questionar-nos sobre se a abordagem negativa exclui todas as outras possíveis ou se ela é apenas uma das muitas visões gestálticas referentes ao assunto. A nossa resposta seria afirmativa no que tange a esta última opção.

Cremos que a abordagem negativa é apenas uma visão acerca das argumentações que possui certo poder explicativo e que pode fornecer-nos algumas intuições interessantes sobre os argumentos. Alguém poderia, ainda, questionar-nos sobre se não cremos que o poder explicativo de uma determinada abordagem poderia ser um critério para hierarquizar teorias. A nossa resposta seria negativa pela simples razão de que optar por este critério em detrimento de outros seria uma escolha possível entre outras.

Para melhor entendermos o que estamos querendo dizer, tenhamos por exemplo o físico alemão Albert Einstein. Ele ficou conhecido pela frase *Tudo é relativo*, que, na verdade, nunca

foi dita por ele. O texto seminal que lançou as bases da sua Teoria da Relatividade, particularmente, a teoria especial ou restrita, chamava-se *Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento*. A sua teoria ficou conhecida por *Teoria da Relatividade* à revelia da sua vontade e já era tarde para mudar o seu nome — a teoria, na realidade, fundamenta-se, principalmente, em um ponto absoluto e constante: a velocidade da luz.

Trazemos Einstein à tona porque uma das lições que aprendemos com a sua Relatividade é a de que todo movimento é relativo. Antes de Einstein, o eletromagnetismo já apontava para conclusão semelhante: campos magnéticos, por exemplo, são calculados em termos de cargas em movimento. Dependendo da posição dos observadores, eles poderão dar respostas diferentes à pergunta sobre se há campo magnético ou não em uma dada região. Assim como na Física, as respostas aos problemas filosóficos dependerão da *posição* do observador, o que estamos chamando de *Gestalt*, como discutimos anteriormente quando falamos sobre os conceitos gestálticos.

Quando, portanto, falamos, por exemplo, que a contradição é impossível, estamos dizendo isto a partir da nossa *Gestalt*. Neste âmbito, a contradição, de fato, é impossível, assim como um observador daria uma resposta negativa para a existência de um campo magnético em uma determinada região.

O desenvolvimento recente da Lógica Informal tem dado o direcionamento de que, em se tratando de argumentações, sempre os contextos específicos têm de ser observados. Dificilmente, qualquer estudioso das falácias, hoje, diria, por exemplo, que existe algum tipo de falácia que é universalmente rejeitado, a não ser que se tenha em mente o contexto determinado de uma dada teoria — um determinado tipo de argumento poderia ser sempre rejeitado pela Pragma-Dialética, a título de exemplificação, mas aceito por outras teorias da argumentação.

5.0. O fenômeno da verodependência

A abordagem negativa, como discutimos até o presente momento, buscar explicitar vários pressupostos que são acobertados pela abordagem afirmativa. Não é à toa que intitulamos este texto de *antessala da argumentação*. Temos sempre em vista a busca daquilo que dá subsídios às argumentações.

Nos dogmas que apresentamos, defendemos que os conceitos são gestálticos e que as inferências que fazemos nas argumentações dependem da configuração ou perspectiva daquele que empreende a inferência. Nesta seção, iremos pontuar um tipo de dependência particular que estamos chamando de *verodependência*. Como diz o próprio nome, temos em vista a dependência que as argumentações têm do conceito de *verdade*.

Esta dependência já podia ser vista quando expusemos o quarto passo referente ao valor de verdade das premissas no método dos seis passos. Uma das possibilidades de contra-argumentação, tendo-se em vista a estrutura de um argumento, é, precisamente, o questionamento do valor de verdade. A conceituação do que se entende pelo conceito de verdade, portanto, mostra-se um passo que deve ser efetuado nas argumentações, embora, de fato, este passo não seja explícito nas argumentações correntes, assim como nas próprias teorias da argumentação existentes.

A problemática da verdade, filosoficamente, tem sido trabalhada em campos diversos, como na Metafísica, na Filosofia da Linguagem, na Epistemologia, na Estética, na Lógica, na Filosofia Política etc⁴². . Em cada uma dessas áreas, perguntas diferentes são feitas no que concerne à verdade. Podemos perguntar-nos sobre qual a natureza da verdade, quais seriam os seus portadores, ou seja, o que poderia ser qualificado como sendo verdadeiro, qual o critério que temos para verificar o que é ou não verdadeiro⁴³, qual o conceito ou a definição de verdade, quais são as suas dimensões, quais são os seus tipos, como o Belo relaciona-se com esta noção ou qual a relação entre as nossas ações políticas ou éticas frente a este conceito.

Como, entretanto, estamos lidando com as argumentações, certas problematizações serão mais relevantes para nós em detrimento de outras. Este mesmo fato levar-nos-á a preterir

⁴² Acrescentamos um apêndice ao final deste texto que mostrará, parcialmente, ao leitor como essas diferentes áreas da Filosofia lidaram com o conceito de verdade nesses diferentes campos no decorrer da história.

⁴³ Nicholas Rescher (1973) dá um excelente exemplo para diferenciarmos a problemática da definição da verdade do seu critério. Usamos indicadores ácido-base para saber se alguma substância, por meio do seu pH, é ácida ou não; entretanto, embora saibamos detectar ácidos por meio deste critério, ele nada diz respeito sobre o que é um ácido e o que é uma base. Alguém poderia proceder uma separação de substâncias com sucesso sem, contudo, ter qualquer conhecimento sobre o que é um ácido.

algumas teorias da verdade em favorecimento daquelas que melhor adequem-se aos nossos propósitos.

Nicolás e Frápoli (2012) fazem uma proposta de classificação das teorias existentes. Eles dividem-nas em teorias da correspondência, teorias lógico-lingüísticas, teorias fenomenológicas, teorias hermenêuticas, teorias da coerência, teorias pragmáticas e teorias intersubjetivistas. Os autores fornecem a seguinte lista de teorias que poderiam ser elencadas em cada uma dessas categorias:

1. Teorias da correspondência:

- Teoria lógico-semântica: A. Tarski;
- Teoria semântico-formal: E. Tugendhat;
- Teoria semântico-fundamental: P. Hinst;
- Teoria semântica do realismo interno: H. Putnam;
- Teoria semântico-ontológica: L. B. Puntel;
- Teoria das condições de correlação: J. Austin;
- Teorias lógico-empíricas: B. Russell, L. Wittgenstein, R. Carnap;
- Teorias dialético-materialistas: K. Marx, A. Schaff, M. Horkheimer;
- Teoria pragmática da correspondência: C. S. Peirce.

2. Teorias lógico-lingüísticas:

- Teorias da redundância: A. Ayer;
- Teoria da verdade como primitivo semântico: D. Davidson;
- Teoria da ascensão semântica: W. v. O. Quine;
- Teoria semântico-matemática: S. Kripke;
- Teorias pró-oracionais: F. Ramsey⁴⁴, D. Grover, C. J. F. Williams, R. Brandom;
- Teorias da identidade: J. Dodd, J. Hornsby, C. J. F. Williams.

3. Teorias fenomenológicas:

- Teoria da evidência: E. Husserl, F. Brentano, M. Henry;
- Teoria perspectivista: J. Ortega y Gasset;
- Teoria metafórica: P. Ricouer;

⁴⁴ É curioso que Ramsey não tenha sido elencado como um defensor de uma teoria da redundância, mas isto é irrelevante para os nossos propósitos aqui.

— Teoria da verdade real: X. Zubiri.

4. Teorias hermenêuticas:

— Teoria hermenêutico-ontológica: M. Heidegger;

— Teoria existencialista: K. Jaspers;

— Teoria lingüístico-histórica: H. G. Gadamer;

— Teoria hermenêutico-prática: M. Foucault;

— Teoria hermenêutico-lingüística: J. Simon.

5. Teorias da coerência:

— Teoria lógico-empírica: O. Neurath e C. Hempel;

— Teoria criteriológica: N. Rescher;

6. Teorias pragmáticas da verdade:

— Teoria pragmático-funcionalista: W. James;

— Teoria pragmático-relativista: R. Rorty;

— Teoria histórico-prática: I. Ellacuría;

7. Teorias intersubjetivistas:

— Teoria do consenso: K. O. Apel e J. Habermas;

— Teoria dialógica: K. Lorenz, P. Lorenzen, W. Kamlah.

Como se pode ver, os autores deixam de lado uma importante classe contemporânea de teorias, que seria o deflacionismo, alegando que não há uma definição que possa ser compartilhada na literatura. Argumenta-se que, para alguns, uma posição deflacionista refere-se à alegação de que a verdade não é uma propriedade genuína, como no caso de Engel (2002); para outros, como Davidson (1990), à alegação de que a teoria da verdade de Tarski diz tudo o que pode ser dito sobre a verdade; para outros, como Hartry Field (2001), à afirmação de que a verdade é meramente descitacional. Puntel (2008) diria, ainda, que as posições deflacionistas são aquelas que rechaçam a correspondência, mas aceitam a redundância.

As definições abundam na literatura e esta seria uma das razões pelas quais os classificadores resolveram deixar de lado tais teorias. De qualquer modo, cremos, em princípio, que as posições tidas por deflacionistas não seriam muito úteis no campo da Teoria da

Argumentação. Pela mesma razão, faremos uso apenas de cinco teorias das sete que mencionamos acima. Deixaremos de lado as teorias fenomenológicas e hermenêuticas: apenas muito recentemente, há tentativas de articulação entre a tradição filosófica hermenêutica e a Lógica Informal. María G. Navarro (2009) é uma das autoras pioneiras nesse empreendimento. Quanto à tradição fenomenológica, desconhecemos qualquer trabalho semelhante àquele feito por Navarro. Cabe-nos ressaltar, ainda, que, no pré-projeto escrito para a seleção pela qual fomos submetidos para o ingresso no mestrado, indicamos que nos limitaríamos à metodologia analítica apenas por uma questão de delimitação do nosso trabalho tendo-se em vista o tempo que teríamos.

Poderíamos, ainda, buscar seguir à risca este ou aquele autor específico em cada uma das linhas de teoria que abordaremos; contudo, não temos a pretensão de fazer qualquer exegese deste ou daquele autor específico. Pesa ainda o fato de a literatura em Lógica Informal e Teoria da Argumentação, de modo geral, ser alheia ao pluralismo de teorias da verdade, assim como os vários autores que enfrentaram as diversas problemáticas que mencionamos no tocante ao assunto não buscaram relacioná-las diretamente à questão da argumentação. Cremos que, possivelmente, tal fato tenha ocorrido devido à natureza do surgimento de sistemas lógicos não clássicos, assim como teorias divergentes em campos diversos.

Quando vamos observar onde começou o pluralismo no âmbito formal, lembremos que a Lógica Informal iniciou-se posteriormente, como um movimento, apenas na década de 70, encontramos o nome de Nicolai Vasiliev, que é considerado um dos pioneiros das lógicas não-clássicas. O lógico russo desenvolveu as suas lógicas imaginárias a partir do trabalho de Lobachevski em geometrias não-euclidianas. Recorramos, portanto, à história da Matemática.

A Matemática, durante milênios, desenvolveu-se a partir de problemas concretos. No Egito e na Babilônia, ela estava atrelada a trabalhos práticos de agrimensura, lidando com problemas palpáveis como, por exemplo, o dimensionamento de áreas de agricultura por conta das cheias do Nilo. Este atrelamento começou a desaparecer com a geometria euclidiana, que já trabalhava com entidades abstratas: afinal, um ponto, por exemplo, não é visto no nosso dia a dia, uma vez que se trata de uma entidade adimensional. Entretanto, ainda sim, a Matemática estava estritamente relacionada às nossas intuições, principalmente geométricas.

Um segundo passo dado na abstração foi o advento dos números complexos, que surgiram, também, devido a problemas bastante práticos. Cardano e Tartaglia utilizaram-nos para resolver equações cúbicas, mas, durante séculos, tais ferramentas eram vistas como meros artifícios técnicos para resolverem-se equações. Os números negativos eram vistos como

monstruosidades: o que seriam entidades menores que o nada? Pior que entidades menores que o nada seria a raiz delas!

O próximo passo rumo à abstração foi dado por Galois, quando criou a Teoria dos Grupos para lidar com estruturas algébricas. William Hamilton deu o passo seguinte quando criou os Quatérnios para melhor compreender os Complexos. As diversas geometrias não euclidianas, com Gauss, o supracitado Lobachevski, Bolyai e Riemann, criaram toda uma mentalidade matemática em busca de maneiras não clássicas de pensar-se.

O que queremos apontar com esta lembrança desses desenvolvimentos que vemos na história da Matemática é que o advento de teorias não clássicas, sejam geométricas ou algébricas, sempre esteve relacionado à abstração. Isto começou a mudar quando Einstein, na sua Relatividade Geral, fez uso da geometria de Riemann; entretanto, no campo da Lógica, embora a área da Computação faça uso de sistemas não clássicos, tal uso é visto como os usos que os matemáticos do século XVI davam aos números complexos, ou seja, são usos meramente pragmáticos, para resolverem este ou aquele problema computacional específico.

A divisão entre Lógica Formal e Lógica Informal, entendendo a Teoria da Argumentação dentro da Lógica Informal, é uma divisão, por vezes, relacionada à ênfase à argumentação real ou a argumentos abstratos, como vimos na discussão metodológica inicial deste texto. O que a Física fez com as geometrias não-euclidianas ainda não foi feito pela Lógica Informal no que concerne às teorias não clássicas ou não tradicionais da verdade — a mesma coisa poderia ser dita quanto às lógicas não clássicas⁴⁵. Como a Lógica Informal surgiu com o intuito de lidar com a argumentação real e como o pluralismo ocorria, no âmbito da Lógica Formal, em um contexto cada vez mais abstrato, que acontecia em continuidade com aquilo que vinha dando-se desde os primórdios da Matemática, cremos que os lógicos informais não deram a atenção merecida àquilo que acontecia entre os lógicos formais.

Esta falta de atenção dada à pluralidade de teorias da verdade, que cremos que ficou bem evidente na classificação que adotamos, dá ensejo a um problema. Se a questão da verdade é trabalhada de modos distintos quando se têm em vista áreas diferentes da Filosofia, a ignorância

⁴⁵ É bastante curioso que as abordagens afirmativas, em geral, sejam bastante clássicas. Embora seja uma classificação própria da Lógica Formal, poderíamos afirmar que, na medida em que ignoram os desenvolvimentos não clássicos, a partir da assunção, por exemplos, de todos aqueles princípios lógicos clássicos conhecidos, as abordagens afirmativas poderiam ser tidas, de certo modo, por clássicas. A abordagem negativa que expomos aqui, entretanto, faz frente a vários posicionamentos clássicos. Um bastante evidente seria a visão tradicional acerca das contradições. Neste ponto, como vimos nas discussões sobre os seis dogmas, nossa abordagem estaria mais próxima de teorias paraconsistentes. Um ponto interessante a ser compreendido seria em que proporção a abordagem negativa distancia-se do pensamento clássico e aproxima-se de outros sistemas não clássicos existentes.

deste pluralismo promovida pelos teóricos da argumentação cria-nos o problema de termos de lidar com a verdade de maneira totalmente original.

Quando os manuais tradicionais, que adotam a abordagem que chamamos aqui de *afirmativa*, tratam do questionamento da verdade, eles fazem-no sempre a partir de uma mesma *Gestalt*. Em outras palavras, eles não partem do princípio de que duas pessoas que argumentam podem ter entendimentos diferentes sobre o que vem a ser a verdade. O tratamento das abordagens afirmativas é semelhante ao apontamento de um professor de geometria euclidiana que corrige o seu aluno dizendo que este errou no cálculo dos ângulos internos de um triângulo, enquanto o seu aluno fez os cálculos fazendo uso de uma das geometrias não-euclidianas.

A fim de buscar entender um pouco como seriam diferentes *Gestalten* do conceito de verdade nas argumentações, daremos formulações gerais de cinco teorias sem a pretensão de sermos fiéis àqueles em que nos basearemos. O próprio fato de que os autores que mencionamos, em geral, não tivessem em vista o problema que apresentamos aqui nos obrigará a apresentar as teorias para que elas possam ser utilizadas no contexto daquilo que estamos chamando de verodependência.

5.1. Cinco teorias da verdade

Como explicamos anteriormente, faremos uso de cinco das sete teorias classificadas por Nicolás e Frápoli; a saber, as teorias da correspondência, as teorias lógico-lingüísticas, as teorias da coerência, as teorias pragmáticas e, finalmente, as teorias intersubjetivas. Embora façamos uso da classificação geral, não iremos ater-nos aos exemplos listados pelos autores — especialmente no caso das teorias lógico-lingüísticas.

Dissemos que não faríamos um trabalho exegético ao tratarmos as diferentes teorias, mas daremos maior enfoque a certas teorias em nossa exposição em vez de tratarmos pormenorizadamente todas as teorias elencadas na classificação dos autores supracitados. Forneceremos, contudo, explicações gerais sobre as cinco teorias que escolhemos.

5.1.1. Teorias da verdade enquanto correspondência

A estrutura das teorias da verdade enquanto correspondência baseia-se na idéia de que a verdade está conectada, de algum modo, à realidade. Estas teorias possuem três elementos: portadores de verdade — crenças, pensamentos, idéias, juízos, sentenças, asserções, proposições etc. (PEREIRA 2010, p. 376) —, a realidade ou parte dela — fato, estado de coisa,

condição, situação, evento, objeto, conjunto etc. (DAVID, 2009) — e uma propriedade relacional entre aqueles e esta — correspondência, conformidade, congruência, concordância, significação, representação etc. .

Marcondes (2014, p.18) explica que as teorias da correspondência pressupõem um realismo de duas ordens: ontológica e epistêmica. O realismo ontológico dar-se-ia pelo fato de que elas partem do fato de que a realidade existe, enquanto o realismo epistêmico, pelo fato de que há a possibilidade de podermos conhecer a realidade e descrevê-la como ela é. Por vezes, as teorias da correspondência são associadas, também, aos posicionamentos realistas pelo fato de que se parte do princípio de que algo em nosso pensamento é verdadeiro em virtude de algo que é distinto dele, independentemente daquilo que venhamos a achar ou conhecer sobre este algo distinto

Boa parte da literatura sobre teorias da verdade, quando apresenta esta teoria, vincula-a ao senso comum e às noções pré-teóricas que temos sobre o conceito de verdade. Como exemplo, podemos pensar no caso em que digo que está chovendo fora do quarto em que escrevo este parágrafo. Se eu abrir as cortinas e verificar que, de fato, está chovendo lá fora, o meu proferimento será verdadeiro. Vemos, portanto, que o apelo intuitivo destas teorias é bastante forte.

A mais famosa formulação de uma versão da teoria da verdade enquanto correspondência encontra-se na “Metafísica” de Aristóteles: “Dizer que o que é não é, ou que o que não é é, é falso, mas dizer que o que é é, e que o que não é não é, é verdadeiro. (1011b25)”. Para Aristóteles, a verdade está no pensamento ou na linguagem, não no ser ou na coisa. No período medieval, entretanto, por influência do Cristianismo — Cristo afirma que ele é a verdade (João 14.6) —, autores como Tomás de Aquino afirmarão que a verdade pode ser aplicada a coisas e pessoas.

Tomás de Aquino, em particular, defenderá uma teoria da adequação. É clássica a sua definição de que a verdade é a adequação do intelecto e da coisa. A verdade de uma proposição dar-se-ia, portanto, na medida em que houvesse correspondência entre o juízo do intelecto e a realidade intencionada. Para o Aquinate, são as coisas, e não o intelecto, que são a medida da verdade. O Santo é conhecido por compatibilizar Platão e Aristóteles. Ele, portanto, seguia aquilo que já dizia Platão: “o discurso que expressa as coisas como são é verdadeiro, enquanto o que as expressa como não são é falso.” (Crátilo, 385b)⁴⁶.

⁴⁶ Dutra (2001) e Kirkham (2003) subdividem as teorias da correspondência entre aquelas que fazem uso da correlação e aquelas que fazem uso da congruência. Aquelas do primeiro tipo defenderiam que a correlação é fruto de convenções lingüísticas em vez de supor um isomorfismo natural estrutural entre o mundo e a linguagem, como

Vários autores, no decorrer da história, de Sexto Empírico a Kant, de Avicena a Wittgenstein, defenderão versões diferentes desta teoria. Este, particularmente, tornar-se-á bastante conhecido, junto com Russell, pelo seu atomismo lógico. No *Tractatus*, Wittgenstein defenderá o que ficou conhecido por teoria figurativa da linguagem, por meio da qual os proferimentos espelham a realidade. Tomando o conceito de Carl Stumpf de “estado de coisas”. Dizer “A neve é branca” é verdadeiro se o estado de coisas é representado por esta frase. Encontramos, então, uma relação entre os fatos e as proposições que seria de congruência.

Tarski (2006) deu uma importante contribuição para a teoria restringindo-se ao âmbito formal; contudo, não nos deteremos na sua abordagem por estarmos limitando-nos à Lógica Informal. Por ser bastante intuitiva, há várias famílias de teorias que poderiam ser tidas por teorias da correspondência.

5.1.2. Teorias lógico-lingüísticas: a teoria intuicionista da verdade

Frápoli e Nicolás não elencam a teoria intuicionista na sua lista. cremos, contudo, que esta teoria enquadrar-se-ia perfeitamente naquilo que eles caracterizam como sendo uma teoria lógico-lingüística. Os autores explicam que, nesta teoria, não há o objetivo de dar-se uma explicação metafísica do que vem a ser o conceito de verdade. Haveria, tão-somente, o intuito de determinar-se o significado de “é verdadeiro”, seu estatuto lógico e o papel que o predicado desempenha nas linguagens em que se incorporam. Veremos que o ponto de uma teoria intuicionista é, precisamente, apontar o significado de dizer-se “é verdadeiro”, sem uma preocupação com uma relação com a realidade, como víamos nas teorias da correspondência.

A Teoria Intuicionista foi desenvolvida a partir dos trabalhos de Brouwer e Heyting⁴⁷. Panu Raatikainen (2004, p.131) afirma que o desacordo do Intuicionismo com a Lógica Clássica deve-se, fundamentalmente, ao entendimento sobre o que vem a ser o conceito de verdade. Para um intuicionista, a noção de verdade está intrinsecamente conectada à noção de demonstração em detrimento de uma noção de correspondência entre objetos matemáticos

é feito no caso da congruência. Kirkham (2003, p. 174), particularmente, afirma que Aristóteles teria sido o primeiro a apresentar uma teoria da correlação, enquanto Platão teria partido de uma teoria da congruência. Santo Tomás, portanto, poderia ser entendido como um conciliador das duas posições com a sua teoria da adequação.

⁴⁷ Raatikainen (2004) destaca que há diferentes modos de entender-se uma teoria da verdade intuicionista. Ele fala, em particular, de um modo clássico, que remontaria a Brouwer e Heyting, e um contemporâneo, defendido por pensadores como Michael Dummett e Prawitz. Teremos por escopo aqui a concepção clássica com adaptações que serão mencionadas.

independentes de conteúdos mentais. Dizer que algo é verdadeiro é fornecer uma demonstração construtiva deste algo.

Brouwer e Heyting teceram a sua reflexão, especialmente, no que se refere ao âmbito da Matemática, no entanto, filósofos como Michael Dummett aplicariam o Intuicionismo na Filosofia em geral, em discussões sobre Filosofia da Matemática, Filosofia da Lógica, Filosofia da Linguagem etc. .

Uma maneira bastante intuitiva de entendermos como esta escola de pensamento poderia abarcar outros campos do conhecimento, como a própria Filosofia, é pensando sobre a regra da dupla negação ($\sim\sim\phi \rightarrow \phi$). Uma das razões pelas quais a regra de dupla negação é rejeitada é porque ela implica o princípio do terceiro excluído — isto pode ser facilmente constatado quando se busca demonstrar este princípio em um sistema de dedução natural por meio de uma prova por absurdo, assumindo-se a negação deste princípio.

Prossigamos com a regra. Tenhamos em mente que estamos reportando-nos a alguém que contesta a refutação de outrem. Se um colega, por exemplo, argumenta que Deus não existe e eu contesto o seu argumento, mostrando que ele está errado, não provo, por conta disto, a própria existência de Deus, mas apenas que o seu argumento de refutação está equivocado.

A partir do que já discutimos até aqui sobre a abordagem negativa, pensemos, novamente, nas árvores de refutação. Se eu desenvolvo um determinado argumento, faço-o a partir de uma série de pressupostos, uma *Gestalt* específica de um conceito, uma determinada teoria da verdade etc. . Se toda a minha argumentação leva a algum tipo de contrassenso — esta expressão aqui é mais adequada por conta do que discutimos sobre as contradições —, o que está em jogo é a minha linha argumentativa, mas não o objeto ao qual estava reportando-me.

No caso do Intuicionismo, em sua origem, isto se dava por conta de uma recusa da visão platônica acerca de objetos abstratos, pois qualquer objeto matemático seria uma construção, algo que apenas existiria depois que fosse oferecida uma demonstração do objeto, segundo certas regras aceitáveis. No nosso contexto, a motivação dar-se-á por conta das diferentes *Gestalten* possíveis quando falamos de conceitos. Voltando ao nosso exemplo do pato-coelho, atacar alguém que viu um pato ou alguém que enxergou um coelho não é ter em vista o próprio pato-coelho, mas a *Gestalt* do pato ou a *Gestalt* do coelho. Vemos, a partir disto, que há uma certa conexão entre o Intuicionismo e a abordagem negativa.

Por último, o leitor poderia espantar-se com o fato de que estamos apresentando uma teoria que, aparentemente, é formal em um contexto que, desde o início, dissemos ser informal. Quanto a isto, diríamos que é bastante conhecido o contexto do surgimento da teoria

intuicionista. Brouwer, de início, era contrário a uma caracterização formal de sua teoria; Heyting, contudo, em desobediência ao seu mestre, forneceu tal tratamento ao participar de um concurso, deixando Brouwer enfurecido.

Se fôssemos, portanto, ser fiéis ao criador da teoria, esta seria apresentada em termos meramente informais. Como já explicamos, no entanto, a relação entre o âmbito formal e o informal é mais imbricada do que pensavam os lógicos informais da década de 70, de modo que a relação entre os dois campos hoje é mais de complementaridade do que de exclusão.

5.1.3. Teorias da verdade enquanto coerência

Com a revolução copernicana iniciada por Kant no século XVIII, por meio da qual a atenção dedicada ao ser foi substituída pela atenção ao pensar, a questão da verdade sofreu influências, embora Leibniz possa ser considerado o pai da teoria da coerência (ZILLES, 2005, p. 133) e possamos encontrar autores defensores de uma teoria da coerência como Spinoza. O próprio Kant, entretanto, manteve-se a uma concepção da verdade enquanto correspondência, mas o seu projeto teve repercussões no Idealismo. Fichte, Hegel e, principalmente, os ingleses Bosanquet (1888) e Bradley (1893) defenderão teorias deste tipo.

Rescher (1973, p. 23) afirma que há um conjunto de três doutrinas que, historicamente, costumam ser vinculadas aos coerentistas:

- (i) a doutrina metafísica concernente à natureza da realidade, de que ela é um sistema coerente;
- (ii) a doutrina lógica concernente à definição da verdade de que esta tem de ser definida em termos da coerência de proposições;
- (iii) a doutrina lógico-epistemológica segundo a qual o critério primário e último da verdade é a consistência.

Young (2013), de fato, falará sobre duas vias possíveis no tocante às teorias da coerência: uma via metafísica e uma via epistemológica. Rescher, particularmente, empreende a sua discussão mantendo-se apenas aos itens (ii) e (iii).

A teoria da verdade enquanto coerência irá defender que nossas proposições sobre a realidade partem de contextos maiores. A verdade de um juízo ou de uma proposição consistirá na coerência ou consistência com o sistema no qual se está inserido. A verdade não terá por escopo o objeto, mas o sistema. Ela reside no conjunto de crenças mantido pelos proferidores das sentenças (YOUNG, 2001, p.91). As condições de verdade serão sempre interiores a um sistema de crenças, diferentemente do caso da teoria da correspondência, no qual elas são externas aos sistemas de crenças.

A relação entre a teoria da correspondência e a teoria da coerência costuma variar entre os autores. Para os idealistas em geral⁴⁸, não havia uma compatibilidade entre as duas teorias, assim como para os representantes do Círculo de Viena. Para vários contemporâneos, entretanto, como Rescher e como Davidson (DAVIDSON, 1991, p. 329), não há incompatibilidade entre as duas teorias. Davidson dirá que uma teoria da correspondência obtém sucesso ao responder o que é a verdade, mas não em dizer o que é verdadeiro, no caso, aquilo que apresenta ausência de inconsistências.

Mosteller (2014) oferece um ótimo exemplo para entendermos como funcionaria uma teoria da verdade enquanto coerência. Suponhamos que eu, após o término do meu expediente no meu trabalho, tenha me dirigido ao meu carro e que, ao tentar abri-lo, colocando minhas mãos nos meus bolsos, tenha verificado que as chaves não se encontram neles. Resolvo, então, voltar ao meu escritório para verificar minhas gavetas e encontro-as. Toda a minha ação partiu de um corpo de crenças. Eu sabia que as chaves não costumam desaparecer de repente dos bolsos, sabia que a minha memória é um artifício razoável para eu usar como guia para inspecionar certos lugares em prejuízo a outros etc. . Tomei por verdadeiras uma série de sentenças porque elas eram coerentes com um conjunto de sentenças que tinha por verdadeiras.

A teoria da coerência não leva em consideração que a verdade seja uma relação entre a linguagem, o pensamento e a realidade, mas seria uma propriedade lingüística de caráter sintático (ABE, 1991, p. 162)

5.1.4. Teoria pragmática da verdade

A relação entre verdade e ação e a importância e relevância da prática na definição de verdade ganham contornos nesta teoria. As diferentes teorias pragmáticas costumam diferir entre si no tocante ao entendimento do que viria a ser a prática, se ela estaria restrita à Ciência, às comunicações lingüísticas, à realidade histórica etc. , além das funções que deveriam ser atreladas ao conceito de verdade.

Rorty (2012, p. 567) afirma que um dos objetivos, na sua concepção, da teoria pragmática da verdade é a substituição da distinção entre aparência e realidade por aquela referente àquilo que é menos útil e que é mais útil. Para o filósofo, o conceito de realidade, como apresentado pelas teorias da correspondência, alheia às necessidades e interesses humanos, é apenas uma

⁴⁸ Nem todo idealista será, necessariamente, um defensor de uma teoria da coerência. McTaggart, que era um representante do idealismo britânico, por exemplo, rejeitou a teoria da coerência em favor da teoria da verdade enquanto correspondência (RESCHER, 1973, p.25).

versão dos nomes reverentes que são conferidos a Deus. O conceito tradicional de realidade atrapalharia o senso de responsabilidade que deveríamos ter: em vez de termos qualquer responsabilidade com a realidade, devemos tê-la perante os seres humanos. Neste sentido, Rorty acredita que a realidade é uma espécie de substituta de Deus. Tal qual o pragmatismo de James e tal qual o existencialismo de Sartre, o pragmatismo ensinar-nos-ia que não devemos ter tais substitutos. O ponto, para ele, em uma discussão, não é saber se algo faz ou não sentido, se remete a problemas reais ou não, mas se a sua resolução terá um efeito prático, ou seja, se terá alguma utilidade (ENGEL; RORTY, p. 54).

No que se refere à utilidade, poder-se-ia perguntar: úteis para quê? Rorty responderia: para criar um futuro melhor. O dualismo grego e kantiano entre estrutura permanente e conteúdo transitório deve ser trocado pelo dualismo passado e futuro. O melhor critério para a criação desse futuro melhor dar-se-ia no sentido de conter mais daquilo que consideramos bom e menos daquilo que consideramos mau.

Se nos perguntássemos, ainda, sobre o que consideramos bom, Rorty seguiria dizendo que a variedade e a liberdade em termos do seu crescimento, seguindo Dewey, são, em si mesmos, o único fim moral. Na ausência de uma teleologia imanente, o que restaria ao pragmático seriam essas respostas deliberadamente vagas e imprecisas. Tal norteamento seria mais importante que o ponto de chegada.

Diante dessa concepção, poderíamos questionar-nos sobre como a crença verdadeira seria diferente daquela meramente justificada. Frente a isto, Rorty (2012, p. 573) afirma que houve duas posturas entre os pragmáticos. A primeira, que pode ser atrelada a Charles Peirce, William James e Hilary Putnam, afirmaria que se pode continuar com um sentido absoluto de verdadeiro, identificando-o com uma justificação em um sentido ideal, por meio de uma “meta de investigação”, como queria Peirce. A segunda, que poderia ser encontrada em Dewey e Davidson⁴⁹, defenderia que há pouco a ser dito sobre a verdade em um sentido tradicional e que deveríamos ficar com a justificação ou uma “assertividade garantida”, como dizia Dewey. Rorty preferirá a segunda alternativa e não verá, na verdade, diferença entre os conceitos de verdade e de justificação.

O filósofo nova-iorquino é bastante radical na sua concepção pragmática da verdade: para ele, ela é relativa a cada sociedade. Dizer que uma proposição é verdadeira é afirmar que ela

⁴⁹ É importante destacar que as interpretações de Rorty sobre Davidson costumam ser controversas. O próprio Davidson repudiava-as.

ajusta-se aos padrões de justificação vigentes na sociedade em questão. Para ele, haveria muitas verdades distintas e incompatíveis, relativas a contextos e interesses.

A noção de verdade estaria associada à utilidade social. Se, na concepção tradicional, é útil aquilo que é verdadeiro, a situação é inversa aqui, pois será verdadeiro aquilo que for útil. Fora desta visão, Rorty crê que ficaremos presos a debates “puramente escolásticos e particularmente aborrecidos” (ENGEL; RORTY, p. 61).

A vantagem de uma teoria pragmática seria que a teoria serviria como ajuda à prática em vez de esta ser uma degradação da teoria, como se costumou interpretar tradicionalmente. Para William James, por exemplo, a verdade é construída, não sendo uma propriedade estática das idéias. Essa maleabilidade seria responsável por uma relação menos conflitiva entre teoria e prática.

5.1.5. Teorias intersubjetivas: teoria da verdade enquanto consenso

Segundo Nicolás e Frápoli, as teorias intersubjetivas são aquelas nas quais não se pode ter um conhecimento verdadeiro recorrendo-se a recursos exclusivamente individuais. Todo conhecimento está linguisticamente mediado e o acesso a ele é determinado por um componente social. Tanto a teoria de Apel e de Habermas quanto a teoria dialógica de Lorenza, Lorenzen e Kamlah pautam-se na noção de consenso⁵⁰, que está caracterizada dentro do panorama de teorias intersubjetivas descrito acima.

Neste contexto, teremos em vista a teoria consensual de Habermas em particular. O filósofo alemão parte da filosofia da linguagem analítica, assim como da Hermenêutica, do Existencialismo e da Escola de Frankfurt para dar o seu tratamento à verdade. Ele parte de dois questionamentos. O primeiro deles diz respeito a se o conhecimento, como os empiristas e positivistas concebiam-no, estaria restrito ao empírico e ao lógico ou se a “verdade” seria apenas predicada de maneira apropriada quando as circunstâncias fossem empíricas e lógicas.

O segundo questionamento partiria de uma resposta negativa ao primeiro: se não for o caso, poderíamos atrelar novos conceitos de conhecimento e de verdade que façam justiça tanto às ciências naturais quanto à ética e às ciências sociais sem que nos afastemos muito da concepção tradicional?

⁵⁰ É interessante notar, neste momento, que o método dos seis passos que discutimos parece dar-se em um contexto de uma teoria consensual: de fato, enquanto os discutidores não concordarem sobre os seis passos, a argumentação não poderá terminar. Seria a teoria consensual uma alternativa possível as discussões intermináveis?

Marcuse sugere que o estabelecimento da sociedade socialista mudaria as ciências naturais uma vez que o empiricismo não está neutro na luta ideológica, mas é um aliado do capitalismo burguês. Para Habermas, entretanto, o aspecto instrumental seria o mesmo, mas o que mudaria seriam as atitudes das pessoas diante da ciência e sua aplicação. Por isto, ele busca um conceito de verdade que possa fazer jus às ciências naturais. Habermas, no entanto, tece críticas à teoria positivista afirmando que ela é inadequada na medida em que não leva em conta o “conhecimento comunicativo”, ou as condições lingüísticas para uma comunicação interpessoal, sendo, portanto, incapaz de autorreflexão e de aplicar-se a si mesma.

O filósofo alemão inspira-se em Peirce, que acreditava que a verdade é o consenso permanente entre cientistas no limite da aplicação dos seus métodos de testes e de autocorreção, sendo a realidade a totalidade de sentenças possivelmente verdadeiras, mas a partir de uma dimensão crítica, pois Peirce pretenderia, ainda, reter alguma noção de que um conjunto de sentenças verdadeiras corresponde a uma realidade externa. Não é à toa que a abordagem de Peirce, por vezes, é chamada de “correspondência pragmática”. Contrariamente a Peirce, Habermas pretende desenvolver uma teoria explícita do consenso.

No intuito de responder às questões inicialmente propostas, o filósofo critica o cientificismo alegando que o conhecimento de pessoas e de sociedades envolve a interpretação de significados implícitos na linguagem humana e nas instituições sociais. O progresso científico é uma reinterpretação das mesmas experiências. A objetividade da experiência garante a sua identidade e não a verdade da correspondência de uma declaração. Temos de atentar-nos, ainda, para o fato de que a ciência é dialógica e não monológica. A teoria da correspondência não conseguiria captar esta dimensão.

Contrariamente àquilo que possa parecer, Habermas está muito distante de defender uma teoria instrumentalista da ciência. Ele apenas dá ênfase na comunicação interpessoal. Na teoria consensual, a obtenção da verdade não é independente da obtenção de condições de liberdade e de justiça, o que implicaria situações ideais de fala, nas quais haveria iguais oportunidades de refutação, justificação, explicação e interpretação, o que Habermas chama de “condições de simetria”.

A teoria do consenso baseia-se na experiência de que o conhecimento de uma pessoa depende de outras pessoas que também conhecem. Para mostrar o valor de uma proposição, enfrentamos a exigência de mostrar a verdade de uma proposição, ou seja, convencer aos outros de que ela é verdadeira. Haveria a exigência, portanto, de regras comuns que seriam aceitas

pelos participantes. Uma proposição seria verdadeira quando o discurso sobre ela conduzisse a um consenso, quando a minha comunidade intelectual concorda que algo seja o caso.

Habermas (1973) faz um belo uso daquilo que estamos procurando propor com a abordagem negativa quando ele comenta sobre a teoria da redundância. Ramsey afirmava que dizer que algo é verdadeiro seria redundante, pois nada acrescentaria ao sujeito. Por exemplo, se olho para fora da minha janela e vejo que está chovendo, afirmar que “está chovendo lá fora é verdadeiro” é redundante, pois seria o mesmo que afirmar “está chovendo lá fora”. Habermas afirmar que Ramsey está certo, mas que não estamos preocupados com a linguagem-objeto quando discutimos sobre a verdade, mas sobre o âmbito da metalinguagem. Queremos saber se a pretensão de validade afirmada para um enunciado é uma pretensão estabelecida com razão. Temos, aqui, um perfeito exemplo sobre como a maneira como compreendemos um problema pode influenciar as nossas concepções conceituais.

5.2. Estudos de caso

Após termos apontado algumas teorias da verdade, analisaremos alguns casos de argumentações filosóficas que são influenciadas pelos pressupostos assumidos sobre o conceito de verdade. Os casos analisados serão a ética utilitarista de Stuart Mill, o argumento ontológico de Anselmo de Cantuária, a aposta de Pascal e as críticas de Cláudio Costa contra a teoria pragmática.

5.2.1. Um estudo de caso em Stuart Mill

O primeiro caso que avaliaremos diz respeito ao Utilitarismo de John Stuart Mill, cujo pensamento poderia ser enquadrado perfeitamente em uma concepção pragmática da verdade.

O utilitarismo não foi criado por Stuart Mill. Antes mesmo do seu nascimento, William Paley, em 1785, Jeremy Bentham, em 1789, e William Godwin, em 1795, já tinham lançado, de maneira independente, as bases do que seria abordado posteriormente por Mill (MULGAN, 2007, p. 15). Apesar destes autores que o anteciparam, alguns remontam os alicerces de sua teoria ética ao Epicurismo, com diferenças de enfoques, uma vez que Epicuro visava mais ao evitamento da dor do que à maximização do prazer, como veremos adiante.

Em seu volumoso *A system of logic*, podemos encontrar o cerne da filosofia de Mill, de modo que todos os seus textos posteriores seriam pautados naquilo que foi apresentado ali. O pensamento de Mill é baseado em um forte empirismo. Lembremos que o subtítulo do referido texto de Mill é *Ratiocinative and Inductive*. De fato, a indução será o método milliano por excelência.

Afirmava Mill, seguindo o empirismo clássico moderno, que todo conhecimento é baseado na indução a partir da experiência. Seguindo Hume, afirmamos que o Sol nascerá amanhã apenas porque o vimos levantar-se por muitas vezes. Contrariamente a Kant, Mill acreditava que todo o nosso conhecimento é *a posteriori*, negando, portanto, a possibilidade de existência de conhecimentos *a priori*. Antecipando-se a Quine, afirmava que o conhecimento da lógica e da matemática é mera generalização. Quando dizemos que “ $2 + 2 = 4$ ”, estamos generalizando dados da experiência; entretanto, a nossa experiência pode, no futuro, refutar aquilo que obtivemos por generalização.

Tendo isto em mente, passemos, agora, à ética utilitarista de Stuart Mill propriamente dita. Dentro deste sistema ético, Mill define o seu “princípio de utilidade”. Em seu “O utilitarismo”,

assim ele define o seu princípio: “As ações são certas na proporção em que tendem a promover a felicidade, e erradas na proporção em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e privação de prazer.”.

Diante desse cálculo de utilidade, a teoria ética de Mill costuma ser tida por uma teoria consequencialista, em detrimento de teorias éticas que têm por princípio as virtudes ou regras morais concernentes ao dever, para fazer menção a duas alternativas principais.

Frente ao pensamento de Mill, que é uma *Gestalt* possível, apresentaremos três críticas freqüentes ao seu sistema de pensamento ético. Posteriormente, ofereceremos possíveis contra-argumentações possíveis que Mill daria às críticas à sua proposta de ética.

I – A objeção do holismo

Uma objeção que correntemente é oferecida ao utilitarismo de Mill diz respeito ao fato de que não temos como saber quais são as conseqüências dos nossos atos. O fato de que eventos aparentemente isolados que parecem não ter importância em termos de causalidade para outros eventos, na verdade, acabam mudando todo o cenário sem que possamos promover qualquer tipo de previsão é bastante explorado pelo cinema.

Um filme, por exemplo, como “X-Men — Dias de um futuro esquecido”, lançado no ano passado, explora este fato. Os mutantes encontram-se em um futuro tenebroso no qual os “Sentinelas” caçam não apenas os mutantes, mas os humanos comuns. Eles percebem que um evento do passado, o assassinato de um industrialista das armas, Bolivar Trask, foi o estopim para que os Estados Unidos aprovassem a criação de um exército de robôs que seriam invencíveis no futuro. Os mutantes, então, traçam um plano de voltar ao passado para evitar que o assassinato de Trask aconteça. É importante ressaltar, entretanto, que o assassinato ocorrido no passado foi feito por uma mutante conhecida por Mística que acreditou que, assassinando o referido industrialista, ela evitaria o exército de robôs, mas o que se viu foi o inverso.

Não precisamos apelar para filmes de ficção científica baseados em histórias em quadrinhos. Apelemos a Leibniz. Assim ele dizia: “não há substância individual criada tão imperfeita que não atue sobre todas as outras e que não sofra suas ações, nenhuma substância imperfeita que não contenha o universo inteiro.”.

Leibniz criou o conceito metafísico de “compossibilidade”. Segundo ele, Deus, quando escolheu este mundo possível, em detrimento de outros, precisou escolher apenas um elemento

particular deste mundo, pois, assim fazendo, teria escolhido todos os outros por consequência. Em outras palavras, cada evento particular deste mundo é causa suficiente e necessária para todos os outros eventos.

Vivemos em uma rede complexa de eventos de modo que é impossível saber que evento provoca outro evento. Na verdade, de acordo com Leibniz, trivialmente, todos os eventos provocam todos os outros eventos neste mundo.

Se o leitor, além de preterir o apelo à ficção científica, não quiser comprometer-se com a monadologia leibniziana, resta, ainda, a Física. Na Teoria do Caos, trabalha-se com sistemas complexos e dinâmicos. Outro filme famoso que abordou o que estamos tratando aqui foi o conhecido “Efeito Borboleta”, que teve o seu título inspirado no fato de que um bater de asas de uma borboleta pode provocar um furacão do outro lado do mundo. Os meteorologistas, inclusive, têm feito uso desta teoria para aperfeiçoar suas previsões climáticas.

Jeremy Bentham chegou a falar de um “cálculo felicífico” para calcular-se o total de felicidade gerado por uma ação determinada, embora o próprio Mill fosse cético quanto a isto.

De maneira resumida, a objeção aqui a uma ética consequencialista como o utilitarismo de Mill é a de que apelar para as consequências de uma ação é algo impossível de ser feito ou porque todas as ações estão conectadas, trivialmente, em uma complexa rede causal ou porque eventos que parecem ser irrelevantes para o acontecimento de outros eventos podem ter uma relevância imprevisível.

II. A objeção da falácia naturalista de Moore

O filósofo britânico George Edward Moore, em seu texto *Principia Ethica*, fala sobre o que ficou conhecido por “falácia naturalista”. Diz Moore que não se pode inferir o dever ser do ser. Stuart Mill afirma o seguinte em seu “Utilitarismo”:

“A única prova capaz de ser oferecida de que um objeto é visível é que as pessoas realmente o vêem. A única prova de que um som é audível é que as pessoas ouvem-no: e o mesmo pode ser dito das outras fontes da nossa experiência. Da mesma maneira [...], a única evidência que se pode produzir de que alguma coisa é desejável é que as pessoas de fato desejam-na [...]. Nenhuma razão pode ser dada pela qual a felicidade geral é desejável, exceto a de que cada pessoa [...] deseja a sua própria felicidade. Isto, no entanto, sendo um fato, não só nós temos todas as provas que o caso admite, mas todas que é possível exigir, de que a felicidade é um bem: que a felicidade de cada pessoa é um bem para esta pessoa e a felicidade geral, portanto, um bem para o conjunto das pessoas.”.

A ética trata do dever ser. Ela não diz respeito a como as coisas são, mas a como elas deveriam ser. Stuart Mill, quando parte do fato de que as pessoas buscam a sua própria felicidade para fundamentar a sua ética, cometeria, portanto, uma falácia; a saber, a falácia naturalista.

III. A objeção das atitudes proposicionais

Na filosofia analítica, são bastante conhecidas as discussões sobre o que costuma ser chamado de atitudes proposicionais. Agostinho, em textos como o “Contra os acadêmicos”, já diferenciava expressões do tipo “O céu é azul” de outras do tipo “Parece-me que o céu é azul”, mas foi apenas com Frege, e principalmente a partir de Russell, que a discussão tomou maiores proporções.

Atitudes proposições são expressões do tipo “X que Y”, como, por exemplo, “X pensa que Y”, “X sente que Y”, “X acredita que Y” etc. . Expressões deste tipo possuem uma semântica especial. Isto ocorre porque o valor de verdade delas é de acesso privado àqueles que a proferem. Se eu digo “Eu sinto que meu joelho está doendo agora”, ninguém mais além de mim, com exceção de seres oniscientes, poderá saber se esta frase é verdadeira ou falsa.

Quando Stuart Mill trabalha com um sistema ético pautado no conceito de felicidade⁵¹ que, por sua vez, é baseado nos conceitos de prazer e de dor, ele está lidando com conceitos que possuem o comportamento de atitudes proposicionais. Seria, portanto, impossível pautar uma ética na máxima felicidade dos envolvidos em termos do seu máximo prazer e da sua mínima dor porque apenas os agentes morais teriam acesso a esta informação.

As possíveis contra-argumentações de Stuart Mill

Falamos de “possíveis contra-argumentações” porque as respostas de Mill que apresentaremos aqui não foram dadas, de fato, por ele, mas cremos que, muito possivelmente, seriam respostas que Mill daria aos seus opositores. Sigamos com elas, então, para que possamos fazer considerações posteriores.

⁵¹ Não necessariamente se tem de lidar com a definição de felicidade dada por Mill. Em Aristóteles, por exemplo, o conceito de felicidade, ou de “eudaimonia”, não depende de experiências subjetivas restritas àqueles que delas têm experiência. A “felicidade”, na ética das virtudes aristotélica, é a própria vida virtuosa.

I. A resposta de Mill à objeção do holismo

Diria Stuart Mill: toda a minha filosofia é pautada na indução. Esta é a inferência por meio da qual a verdade das premissas não possui uma relação denexo causal necessário com a verdade da conclusão. Em verdade, todo o nosso conhecimento vem da experiência e, assim sendo, só pode ser contingente e não-dedutivo. Exigir que se tenha conhecimento preciso de todas as conseqüências que estão atreladas a um dado evento é exigir que o nosso conhecimento seja dedutivo, o que não é o caso. De fato, se tivéssemos conhecimento sobre como toda a rede causal de eventos está conectada, poderíamos saber, com absoluta certeza, que ação possui reverberações sobre outras ações.

Leibniz apela a um conhecimento *a priori*, que é o que rejeito, para definir a sua “compossibilidade”: afinal, como seria possível, por meio da experiência, saber que todos os eventos neste mundo estão conectados e que um dado evento só é possível quando se têm em vista todos os outros eventos presentes neste mundo, quando somos limitados tanto espacialmente quanto temporalmente? Teria, por acaso, Leibniz percorrido todo o universo a fim de ter conhecimento disto e teria ele percorrido, também, todos os outros tempos no passado, além daqueles futuros, para saber que o mesmo comportamento observado será uniformemente reproduzido em todos os tempos? Creio que a resposta, obviamente, seria negativa.

Toda e qualquer ética possível tem de estar pautada naquilo que podemos conhecer e aquilo que está ao nosso alcance é, precisamente, a rede de conseqüências a que podemos ter acesso indutivamente o que estará, trivialmente, sempre propenso a correções e adaptações.

II. A resposta de Mill à objeção da falácia naturalista de Moore

Ainda Mill: todo o nosso conhecimento é *a posteriori*. Não há nenhuma verdade que possa ser obtida de maneira *a priori*. Se existe um “dever ser”, necessariamente, ele teve de ser obtido do “ser”. Se todo o nosso conhecimento advém da experiência, de onde mais poderíamos obter o “dever ser” se não for do ser?

III. A resposta de Mill à objeção das atitudes proposicionais

Mill com a palavra: a objeção que traz à tona as atitudes proposicionais parte de um pressuposto do qual não compartilho. Quando falo sobre a felicidade geral, afirmo que cada pessoa particular deseja a sua própria felicidade. Afirmar que cada pessoa particular possui um sentimento pessoal e subjetivo no que concerne ao prazer e à dor, em primeiro lugar, é apelar a um proferimento que não veio da experiência. Em segundo lugar, quando falo em felicidade geral, novamente, estou falando de modo indutivo. Embora possa ser o caso de que, por exemplo, ter muitas posses possa ser sinônimo de sofrimento para alguém em particular, sabemos que, de modo geral, a maior parte das pessoas gostaria de ter posses. Sabemos, também, que a quase totalidade das pessoas que conhecemos não gostaria de ser torturada e sofrer castigos físicos. No dia em que a maior parte das pessoas comportar-se de outro modo, mudaremos nossos “cálculos” éticos.

Por último, afirmar que alguém tem uma experiência inacessível a mim, a partir do meu sistema empirista indutivo, é impossível: como seria possível eu ter experiência de algo que só pode ser experimentado por outra pessoa? Todo o discurso, portanto, referente às atitudes proposicionais, como diria um colega meu filósofo que não pude conhecer enquanto estive vivo, é sem sentido.

Tomemos, agora, a palavra de Mill. Embora nós tenhamos apresentado uma série de “teorias da verdade”, nem sempre será possível identificar com clareza qual é a teoria que um determinado filósofo está adotando. Para sermos precisos, talvez seja possível afirmar que cada filósofo, no decorrer da história, acabou adotando a sua própria teoria da verdade. Nunca ocorreu, em toda a história da filosofia, um caso sequer de um seguidor de uma escola filosófica ou de um determinado filósofo que tenha sido completamente subserviente àquele ao qual se espelhava ou deixava-se guiar. O epicurismo não é totalmente fiel a Epicuro, o platonismo não é fidedigno a Platão, assim como os diversos “neos” na história, como o neoplatonismo, neoaristotelismo, neotomismo etc. . O que costuma ser mais freqüente na história da filosofia é que ocorram casos como o de Heidegger, que acreditou estar seguindo a linha de Husserl, quando este dizia que aquele tinha se afastado completamente de seu projeto original.

Cremos que há tantas filosofias e tantas teorias da verdade, mesmo que não se pretenda ser absolutamente original, seguindo-se mestres e escolas, porque há tantas filosofias quanto há *Gestalten*.

Por conta disto, procuraremos mostrar, por meio de exemplos, como os pressupostos sobre o conceito de verdade nas argumentações filosóficas podem influenciá-las. No nosso primeiro exemplo, vemos que Stuart Mill, enquanto empirista radical, não concebia a existência de verdades *a priori* necessárias e universais. Se fosse para enquadrar Mill em algumas das teorias da verdade que vimos, a sua concepção estaria mais próxima de uma teoria pragmática da verdade.

Quanto às teorias da verdade, encontramos, aqui, o mesmo problema que se pode encontrar quando tratamos de sistemas formais. Por vezes, discute-se, por exemplo, qual é o sistema lógico subjacente a uma dada teoria ou a uma dada linguagem natural. O problema que surge nas respostas possíveis a este tipo de discussão é que os sistemas formais são bem acabados e fechados: sabemos, claramente, quais são as regras de inferências pressupostas, quais são os axiomas em questão, enquanto as teorias físicas, por exemplo, ou a língua portuguesa, não foram construídas de maneira sistemática. Suponhamos que sabemos que uma teoria pressupõe o princípio da bivalência. A partir desta informação, entretanto, não seria possível atrelar de modo unívoco um sistema lógico àquela teoria, pois há infinitos sistemas lógicos que possuem a bivalência por princípio.

No caso de Mill, encontramos-nos em uma situação semelhante: sabemos que Mill, por exemplo, não aceita verdades *a priori*, mas poderia haver uma infinidade de teorias da verdade que satisfariam esta informação que temos. Por isto, não daremos exemplos em termos de teorias da verdade bem acabadas e sistematizadas, mas mostraremos como pressupostos referentes ao conceito de verdade podem interferir nos argumentos filosóficos.

Pudemos ver, a partir das contra-argumentações de Mill, que todas as três objeções levantadas contra a sua teoria ética partiam de outras concepções referentes à verdade. Johan van Benthem disse, certa feita, referindo-se à solução de paradoxos por meio da mudança da lógica subjacente, que usar lógicas diferentes para solucionar paradoxos é como diminuir o volume do rádio para não ouvir notícias ruins⁵². Quando um filósofo muda os pressupostos argumentativos de uma dada filosofia para resolver os supostos problemas que surgiriam a partir dela, faz-se o mesmo movimento denunciado por van Benthem.

Em toda a história da Filosofia, os filósofos têm recorrido a duas possibilidades frente aos diversos projetos filosóficos: síntese ou revisão. Quanto à síntese, temos, por exemplo, a postura de Platão frente ao embate entre Heráclito e Parmênides; de Tomás de Aquino frente a Platão e Aristóteles, de Leibniz frente a deterministas e defensores do livre-arbítrio ou de Kant frente

⁵² Ver o seu artigo de 2004: What one may come to know, *Analysis*, 64, 95-105.

a empiristas e racionalistas. Quanto à revisão, temos Aristóteles frente a Platão ou os idealistas alemães frente a Kant.

As duas atitudes são motivadas pelas abordagens afirmativas. Na abordagem negativa, entendemos que há várias *Gestalten*. Contrariamente a revisar um projeto filosófico, eliminando-o no fim das contas, ou fazer uma síntese atenuadora de diferenças, entendemos que cada projeto filosófico deve dar as cartas do jogo. Fazendo uso de uma imagem da qual já fizemos uso anteriormente, não é possível jogar xadrez com quem não quer aceitar as regras deste jogo, querendo jogar damas.

Isto não significa que nunca haverá diálogo possível entre projetos filosóficos distintos, mas que cada projeto deve ser avaliado frente às dificuldades que ele enfrenta dentro dos seus próprios propósitos. Não faz sentido exigir de um helicóptero que ele possa transportar os seus passageiros dentro da água. Para isto, temos os submarinos. De forma semelhante, tendo em vista o exemplo que demos no caso do utilitarismo de Mill, fazer exigências do seu sistema ético que ele não tinha pretensões que este satisfizesse é impor uma *Gestalt* sobre outra.

5.2.2. Um estudo de caso em Anselmo de Cantuária

Santo Anselmo tornou-se bastante conhecido por conta do seu famoso argumento ontológico para a existência de Deus. Em um recente livro, lançado originalmente em 2011, com “Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental”, organizado por Michael Bruce e Steven Barbone, o argumento de Anselmo consta entre os mais importantes. Pensadores importantes como Gödel (1995) e Plantinga (1974) construiriam suas próprias versões baseando-se na prova de Anselmo.

Assim encontramos a sua prova em seu “Proslógio”:

Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque “o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe?”⁵³ Porém, o insipiente, quando eu digo: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ouve o que digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. Na verdade, ter a idéia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas. Um pintor, por exemplo, a possui em sua inteligência; porém, nada compreende da existência real da mesma, porque ainda não a executou. Quando, ao contrário, a tiver pintado, não a possuirá apenas na mente, mas também lhe compreenderá a existência, porque já a executou. O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência.

⁵³ Anselmo cita o Salmo 13.1.

Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior.

Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo.

Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade. (2005, p. 137-138).

O argumento de Anselmo, como se pode ver acima, faz uso da conhecida *reductio ad absurdum*, ou redução por absurdo. A regra funciona por meio da suposição de falsidade daquilo que se quer provar. Encontrando-se uma contradição no desenvolvimento das idéias a partir desta suposição, conclui-se que a suposição inicial era falsa e que, portanto, aquilo que foi tomado por falso é verdadeiro.

No caso específico do argumento ontológico, a afirmação que é tomada por falsa é a de que Deus existe na realidade; entretanto, há a definição inicial de que Deus é o “ser do qual não é possível pensar nada maior”. A partir da constatação de que supor que Deus não existe na realidade contradiz a definição inicial do que vem a ser Deus, Anselmo conclui que Deus existe na realidade e não apenas na inteligência, como uma idéia da imaginação.

Vimos que o intuicionista rejeita a regra de eliminação da dupla negação. A redução por absurdo faz uso desta regra; logo, poderíamos afirmar que a prova de Anselmo poderia ser rejeitada no momento mesmo em que se enuncia que se fará uso de uma prova por *reductio ad absurdum*.

A concepção de verdade em Anselmo é, claramente, um entendimento clássico da verdade enquanto correspondência, uma vez que a sua própria prova parte da discussão da conexão entre mente e mundo. Outra maneira de refutar Anselmo por meio do Intuicionismo seria afirmando que a inteligência cria os seus objetos ao apresentar demonstrações construtivas. Mesmo que fosse possível apresentar uma prova ontológica que não fizesse uso de regras rejeitadas pelo Intuicionismo, a demonstração não diria respeito a uma entidade que existe antes da apresentação da prova, mas a algo que foi construído.

A partir da concepção de verdade Intuicionista, mesmo que supuséssemos que exista algo como Deus, com todas as propriedades que costumamos atribuir a ele, toda e qualquer demonstração seria incapaz de demonstrar a sua existência, pois a atividade matemática está restrita a construções humanas. O objeto demonstrado seria, no máximo, um Deus’ que não diria respeito à existência mesma do Deus cuja existência gostar-se-ia de demonstrar em princípio.

Se tivermos em vista, em vez de uma teoria intuicionista, uma teoria pragmática da verdade, poderíamos descartar o argumento de Santo Anselmo dizendo, simplesmente, que ele não possui utilidade social. De fato, é precisamente aquilo que Rorty afirma sobre as questões tradicionais da metafísica e da epistemologia em geral. Para ele, seguindo o que defendem os pós-modernos e os pragmatistas, elas poderiam ser tidas por desprezíveis por não terem tal utilidade (ENGEL; RORTY, 2005, p. 59).

Rorty dá louvores a Kant e à “época das Luzes” por terem livrado a humanidade da obrigação moral dos mandamentos divinos, ajudando-nos a revisar nossos conceitos morais, descrevendo-os, segundo ele, de maneira mais clara. Seria, portanto, bastante plausível que o filósofo poderia descartar o argumento ontológico pelo fato de ele não ter colaborado em nada para que tivéssemos aquilo que ele acredita ser um “futuro melhor”.

Em uma perspectiva da verdade enquanto coerência, poderíamos pensar em um hinduísta que possui uma cosmovisão que implica um sistema de crenças⁵⁴. Tenhamos em vista, particularmente, um crente que não acreditasse que existe qualquer hierarquia entre Vishnu e Brahma. No argumento do filósofo de Cantuária, existe um, e somente um ser, sobre o qual nada maior pode ser pensado. A simples pressuposição da definição de que Deus, e apenas um, é aquele sobre o qual nada maior pode ser pensado já estaria em confronto com o sistema de crenças do hindu em questão. Ele poderia, portanto, descartar o argumento de Anselmo por meio do critério de consistência.

Tenhamos, agora, em vista uma teoria da verdade enquanto consenso. Lembremo-nos de que Nicolás e Frápoli definiram o que chamaram de “teorias intersubjetivas” como sendo aquelas nas quais não se pode ter um conhecimento verdadeiro recorrendo-se a recursos exclusivamente individuais. De fato, Anselmo parece partir de uma teoria deste tipo ao fazer uso de uma crença que parece ser compartilhada de maneira consensual, a saber, que todos concordamos que Deus é aquele sobre o qual nada maior pode ser pensado. A partir desta definição que seria partilhada por todos, ele apenas deduz qual seria a consequência de aceitá-la.

Poderemos, contudo, novamente, trazer à tona o nosso amigo hindu. Será que ele partilharia do consenso de que Deus é aquele, em vez de aqueles, sobre o qual nada maior pode ser pensado? A partir de uma teoria consensual, o argumento de Anselmo teria sucesso no

⁵⁴ O Hinduísmo é uma religião bastante complexa. Devido a esta complexidade, alguns autores sugerem que não poderíamos nem mesmo falar em algo chamado “Hinduismo”. Há, de fato, hinduístas que defendem um monoteísmo que poderia ser compatível com o argumento de Santo Anselmo, mas partiremos de casos que seriam incompatíveis com o argumento.

contexto de uma sociedade majoritariamente cristã ou judia, mas dificilmente a sua definição seria aceita em outros contextos.

5.2.3. Um estudo de caso em Blaise Pascal

Na seção 233 dos seus “Pensamentos”, Blaise Pascal fornece o seu famoso argumento para mostrar que é melhor crer em Deus do que o inverso. Apenas o fato de que Pascal não tenha recorrido a um argumento do tipo ontológico como o de Anselmo ou aquele das cinco vias de Tomás de Aquino, procurando provar a existência de Deus, mas que tenha procurado mostrar as vantagens em ser um cristão já mostra que estamos aqui no âmbito pragmático.

Sabemos que o francês, juntamente com Cardano e Fermat, foi um dos pioneiros no campo da Teoria da Probabilidade. Uma das bases do raciocínio probabilístico é a verificação do espaço amostral, que é o conjunto de todos os eventos possíveis. No que concerne à existência de Deus, temos duas possibilidades: ou Deus existe ou Deus não existe. A partir destas duas configurações da realidade, posso crer ou não nEle. Teríamos, então, quatro situações que poderiam ser avaliadas em termos de ganhos e perdas:

(i) Deus existe e creio nEle;

Neste caso, o meu ganho é infinito, pois herdarei a vida eterna.

(ii) Deus existe e não creio nEle;

Neste caso, meu ganho é nenhum e a minha perda é infinita, pois passarei a eternidade no Inferno.

(iii) Deus não existe e creio nEle;

Neste caso, meu ganho é nulo e minha perda é nula ou pequena.

(iv) Deus não existe e não creio nEle.

Neste caso, meu ganho é nenhum e minha perda é nula.

A partir da avaliação dos quatro casos acima, chegamos à conclusão de que deveríamos optar pela vida cristã e pela crença em Deus, pois estou sujeito a ter uma perda infinita se não crer nEle, o que não ocorre se eu optar pela vida cristã.

Muitos, quando ouvem o argumento de Pascal pela primeira vez, contaminados pela concepção da verdade enquanto correspondência, perguntam-se: “e daí? O que esse argumento tem a ver com Deus existir ou não? Eu não vou passar a acreditar em algo porque seja ou não vantajoso”. Aqueles que assim pensam, já partem do princípio de que um argumento que se arroga verdadeiro deve possuir uma relação de correspondência com a realidade. Assim sendo, o argumento de Pascal deveria propor-se a uma relação entre objetos do mundo e os conteúdos mentais, enquanto a posição de Pascal é muito mais fraca.

Um defensor de uma teoria da verdade enquanto coerência poderia objetar que a crença em Deus poderia ser contraditória com o conjunto de crenças que ele já possui. Toda probabilidade é sempre calculada a partir de uma base de conhecimento. A título de exemplo, se eu sei que 90% dos universitários usam drogas e sou perguntado sobre qual a probabilidade de um jovem universitário ser um usuário de drogas, direi, convicto, que a probabilidade é de 90%. Se, entretanto, eu sei que 95% dos católicos não usam drogas e perguntem-me qual a probabilidade de que um jovem universitário, que é católico, use drogas, não direi mais que a probabilidade é de 90%, mas terei de mudar o meu cálculo.

Um ateu pode ter uma base de cálculo que o leve a lidar com a possibilidade da existência de Deus de maneira diferente daquela proposta por Pascal, assim como um cristão não estaria disposto, a partir do seu conjunto de crenças, a aceitar que a possibilidade da existência de Deus seja tão provável quanto a sua inexistência — na verdade, a maioria diria que a existência de Deus não é uma mera possibilidade, mas uma necessidade.

Um intuicionista radical poderia, ainda, alegar que o âmbito da mera probabilidade diferente de 1 não é o campo do conhecimento, que só temos conhecimento quando temos demonstrações construtivas e que guiar as nossas ações por aquilo que não é conhecimento não seria uma postura prudente.

Um adepto da teoria do consenso poderia afirmar que em uma sociedade que seja, em sua maioria, cristã tal cálculo seria dispensável.

Vemos que se o interlocutor não tiver uma predisposição a pensar pragmaticamente o argumento de Pascal, simplesmente, não alcança o seu objetivo. O argumento é diretamente dependente da conceituação que se tem da verdade.

5.2.4 Um estudo de caso em Cláudio Costa

A teoria pragmática da verdade, na versão proposta por William James (2001), como vimos, alega que uma proposição é verdadeira se há vantagem prática em sustentá-la. No seu texto, Cláudio Ferreira Costa (2011) tece algumas críticas à teoria pragmática da verdade. Classificamos as quatro críticas que ele oferece da seguinte maneira:

- (i) defasagem entre verdade reconhecida e utilidade;
- (ii) defasagem entre vantagem e verdade;
- (iii) relativismo;
- (iv) falácia causal.

Analisaremos as objeções do professor à teoria pragmática da verdade a fim de mostrarmos que uma crítica a uma teoria pressupõe o uso de outra teoria, não havendo um posicionamento neutro a partir do qual se possa esboçá-la. Toda crítica, seguindo aquilo que expusemos sobre a abordagem negativa, pode ser contra-argumentada tendo-se por base a mudança da teoria da verdade em questão.

Na sua primeira crítica, Cláudio Costa defende que “proposições teóricas reconhecidas como verdadeiras como, por exemplo, ‘Há numerosas explosões de supernovas na galáxias Messier 83’ são inúteis e, por conseguinte, deveriam ser falsas.”. Haveria, portanto, como intitulamos essa crítica, uma certa defasagem entre a verdade reconhecida de certas proposições e a utilidade delas.

Um defensor da teoria pragmática poderia contestar o contra-argumento argumentando que aquilo que está em discussão é, precisamente, o conceito de “verdade”. Quando Costa fala sobre proposições teóricas reconhecidas como “verdadeiras”, que teoria da verdade está em uso? Certamente, não é aquela que é alvo da sua crítica. Há o cometimento, portanto, de uma *petitio principii*, fazendo-se uso daquilo que se pretende demonstrar.

Na sua segunda crítica, Costa alega que a adoção de uma crença falsa pode ser vantajosa. Novamente, há o cometimento da mesma falácia de petição de princípio, uma vez que só se pode atribuir o adjetivo “falsa” a uma crença tendo-se por base uma teoria da verdade.

A terceira crítica diz respeito ao caráter relativista da teoria pragmática, na medida em que aquilo que pode ser vantajoso para alguém pode não o ser para outrem. Mais uma vez, há uma petição de princípio, pois se está supondo que a atribuição de verdade tem de ser objetiva, o que pode não ser verdadeiro. Em particular, a teoria da verdade pragmática atrela o conceito de

verdade à vantagem prática. Sabemos que circunstâncias e contextos distintos podem interferir diretamente na praticidade. A proposição “Jeová é o único Deus”, por exemplo, pode conferir vantagens práticas a um israelense, enquanto pode ser extremamente problemática para um indiano que vive em uma comunidade hinduísta. Utilizar, portanto, o relativismo como empecilho para a teoria pragmática já é considerar que o conceito de verdade não pode ser relativizado.

Poderíamos, por último, dizer que Costa comete o que Searle chama de “falácia da falácia”, ao atribuir indevidamente o cometimento de uma falácia a alguém. O professor Costa afirma que a teoria pragmática confunde um efeito frequente da adoção de idéias verdadeiras, que é a utilidade, com a própria verdade. Ele afirma que “Todos concordariam que o conhecimento da verdade no mais das vezes é útil, mas dizer que algo é verdadeiro porque é útil é confundir efeito com causa.”.

Lembremos que um dos objetivos em uma teoria da verdade é, precisamente, buscar uma definição de verdade. Quando William James afirma que uma proposição é verdadeira se há uma vantagem prática em sustentá-la, ele está dizendo, justamente, que verdade é praticidade. Não há um intervalo temporal no qual uma vantagem tornar-se-á verdade. Sem temporalidade, não há causa. Definições não pressupõem temporalidade; logo, não há sentido em afirmar que a teoria pragmática da verdade confunde causas e efeitos porque ela não está pressupondo-as ao criar a seguinte definição: “É verdadeiro” := “É vantajoso pragmaticamente”.

Podemos ver, claramente, que toda a argumentação e correspondente contra-argumentação são dependentes do conceito de verdade, de modo que a verodependência torna-se explícita aqui.

5.3. O pluralismo da falaciloquência

Até o momento, vimos algumas teorias da verdade e vimos como os argumentos filosóficos podem ter a sua pretensão de correção baseada no conceito de verdade que estão assumindo. O leitor, contudo, poderia perguntar-se se a abordagem negativa assumiria alguma teoria da verdade específica e se, fazendo-o, não estaria indo de encontro àquilo que denuncia nas abordagens afirmativas no que tange ao dogma do disjuntivismo excludente.

A resposta que daríamos ao leitor é a de que a abordagem negativa fornece bases para um novo entendimento acerca da verdade e que, portanto, pressupõe, de fato, uma nova teoria sem dispensar as teorias que expusemos.

Quando expusemos as teorias da correspondência, intuicionista, da verdade enquanto coerência, pragmática e da verdade enquanto consenso, tivemos em vista o quadro tradicional de teorias da verdade no sentido de elas serem monistas. Elas partem de um monismo na medida em que elas sustentam que apenas uma certa propriedade torna uma crença verdadeira.

William James, embora seja, costumeiramente, tido por um adepto da teoria da verdade pragmática, pode ser visto, em certa medida, como um pioneiro do que seria chamado de teorias pluralistas da verdade. James (1975) cria que são verdadeiras as crenças que têm serventia a algum propósito, mas, também, que a utilidade pode ser dada de diferentes maneiras. Alan White (1957), como explica Douglas Edward no seu verbete da *Internet Encyclopedia of Philosophy*, teria dado o segundo passo no desenvolvimento de teorias deste tipo; contudo, seria somente com Crispin Wright (1992) que começaria uma discussão mais detida sobre elas, sendo Michael Lynch (2009) um dos representantes importantes contemporâneos.

Uma teoria pluralista é aquela na qual se concebe que há mais de uma propriedade que torna uma proposição verdadeira. Lynch (2009) defende, particularmente, que a verdade seria uma propriedade funcional, capaz de ser múltiplas coisas manifestas em propriedades distintas.

Quando pensamos sobre se fazer *charges* que têm por escopo símbolos religiosos é ou não engraçado, sobre se é moral ou não condenar alguém à pena de morte, se a órbita dos planetas é elíptica ou sobre se a Hipótese de Riemann é verdadeira, parece que estamos pensando sobre pontos que teriam diferentes tipos de respostas que envolveriam o conceito de verdade.

Tanto Wright como Lynch têm em mente que contextos distintos podem demandar diferentes propriedades que tornem uma proposição verdadeira, mas defenderemos aqui um tipo de pluralismo mais radical.

As teorias monistas que apresentamos poderiam ser abarcadas por alguns dos dogmas que apresentamos quando falamos da abordagem negativa em contraste com aquelas que chamamos, seguindo as idéias de Cabrera, de afirmativas.

Quando falamos do disjuntivismo excludente, dissemos que o pressuposto corrente sobre a disjunção entre os teóricos era o de uma relação de exclusão, de contradição, nos termos do quadrado das oposições aristotélico. O que vemos entre as teorias monistas é, exatamente, um discurso excludente. A literatura sobre as teorias que apresentamos está repleta de exemplos. Quando um autor defende uma dada teoria, ele, em geral, faz críticas a outras, supondo que a sua está correta e que as outras são inadequadas.

A univocidade conceitual está na crença de que a propriedade que se escolhe para definir-se o conceito de verdade é, de modo unívoco, aquela que melhor satisfaria as condições

necessárias para um tratamento adequado do conceito. O essencialismo semântico é suposto quando não se leva em conta que os conceitos são gestálticos e que a minha configuração de um problema pode não coincidir com a do outro. O significado puro não está apenas nas concepções de correspondência, mas até mesmo naquelas mais pragmáticas.

A neutralidade metalingüística pode ser vista em todas as vezes em que um defensor de uma teoria acredita que tece críticas às outras concepções de verdade a partir de um patamar seguro, sem que se comprometa com nada. O dogma do término das discussões como um procedimento algorítmico está no fato, como vimos bem no caso de Claudio Costa, ou como podemos ver nos embates de Russell (2014), em 1908, com James, de que os discutidores crêem que, com as suas objeções, ofereceram pontos irrefutáveis para destruir esta ou aquela concepção avessa à sua.

Por último, no que concerne à aplicabilidade universal das ferramentas lógico-argumentativas, cremos que os teóricos não pecam tanto quanto a este dogma, pois vários teóricos restringem suas concepções à prática científica por exemplo.

Frente a tudo isto, a concepção de verdade em uma abordagem negativa não poderia deter-se a apenas uma das teorias que apresentamos. Se é o caso de que, realmente, as distintas *Gestalten* não são meramente subjetivas, mas estão na realidade, temos de conferir isto às diferentes concepções do conceito de verdade.

Lynch (2009) chega a falar sobre um pluralismo alético simples, no qual as diferentes noções de verdade estariam em âmbitos diferentes; contudo, a abordagem negativa partirá de um pluralismo alético gestáltico, no qual conceitos distintos de verdade perpassam-se em âmbitos diversos.

Tudo o que dissemos até aqui foi para criar as bases para o pluralismo acerca da falaciloquência que surgirá na abordagem negativa. Lembremo-nos de que a falaciloquência é a propriedade que um argumento tem de ser falacioso. Na Pragma-Dialética, esta conferência de falaciloquência é dependente de um conjunto de “mandamentos” e regras estipuladas na teoria. Um argumento será tido por falacioso quando ele for de encontro a pelo menos um dos mandamentos apresentados por van Eemeren e Grootendorst.

O que não dissemos até o momento é que a falaciloquência depende do conceito de verdade que é pressuposto. No caso da Pragma-Dialética, como um argumento será falacioso quando violar pelo menos um dos mandamentos, podemos concluir que o conceito de coerência é fundamental no tratamento das falácias, pois será a contradição com um conjunto de asserções que indicará se um dado argumento é ou não falacioso.

A Pragma-Dialética, que foi a teoria que elegemos como sendo representativa das abordagens afirmativas, embora forneça um novo critério de conferência de falaciloquência, parte das falácias tradicionais que encontramos corriqueiramente na literatura. Tenhamos em vista algumas delas a fim de analisarmos como elas pressupõem certos conceitos sobre a verdade e como poderíamos relativizar algumas falácias com teorias da verdade distintas daquelas supostas nas suas estruturas.

***Argumentum ad consequentiam* ou apelo às conseqüências**

Esta falácia ocorre quando se busca mostrar que um argumento é incorreto por ele implicar conseqüências indesejáveis. Por exemplo, suponhamos que tenho um caso com uma mulher casada. Suponhamos que estou a argumentar com um amigo sobre a existência do Deus cristão e, conseqüentemente, sobre a moralidade cristã, que tem por mandamento que não cobicemos a mulher do próximo. Durante a argumentação deste meu amigo, eu trago o meu caso amoroso à tona, como se o fato de que eu seria obrigado a desfazer-me dele se fosse cristão tivesse qualquer relação com o fato de que a moralidade cristã é ou não correta.

Tradicionalmente, os manuais que tratam sobre esta falácia afirmam que a correção de um argumento é independente das conseqüências, desejáveis ou indesejáveis, que ele possa implicar. Podemos ver, claramente, que há o pressuposto de que haja uma relação de algum tipo entre o proferimento de que Deus exista ou de que a moralidade cristã seja correta e a realidade. Se a afirmação de que Deus existe é verdadeira porque, de fato, Deus existe na realidade, qualquer conseqüência, boa ou ruim, que se possa inferir disto nada diz respeito à correspondência.

Se, contudo, partíssemos de uma teoria pragmática da verdade, seria, precisamente, o efeito de um debate, como queria Rorty, ou a sua utilidade que seria responsável por tornar um argumento verdadeiro ou não. Se a moral cristã não me será útil, é exatamente por esta razão que posso desprezá-la. Se vejo-me obrigado a terminar um relacionamento de anos, crendo que este término só me traria inúmeros prejuízos, causando prejuízos à minha parceira também, poderia, a partir de uma concepção pragmática da verdade, contrapor-me a uma argumentação a partir das suas conseqüências.

Para fazer uso de exemplo que escandalize menos o leitor, continuemos no contexto do Cristianismo, mas falemos, agora, do famoso mote cristão de que se conhece uma árvore pelos seus frutos (Mateus 7.16). Em Mateus 5.14, quando Cristo afirma que o cristão é “luz do

mundo”, ele afirma que não se pode esconder uma cidade construída sobre uma montanha. A utilidade em questão aqui estaria, portanto, na serventia que um cristão tem no cumprimento dos mandamentos de amar ao próximo como a si mesmo e a Deus sobre todas as coisas. Se, por conseguinte, alguém alega ser cristão, mas as consequências de todos os seus atos são desastrosas, poder-se-ia apelar, justamente, às consequências para invalidar uma alegação.

Os exemplos que demos pressupõem tipos distintos de consequências: enquanto o primeiro parte daquelas implicadas teoricamente pela assunção de que uma asserção seja, de fato, verdadeira, o segundo parte de uma espécie de *modus tollens* contrafactual: “Se você é cristão, você deveria fazer um conjunto X de coisas”; “Você não faz um conjunto X de coisas”; “Logo, você não é cristão”.

Dependendo da forma daquilo que estivesse no conseqüente, se, especificamente, fosse o caso de ser uma negação de algo, um intuicionista poderia rejeitar um argumento deste último tipo, afirmando que rejeita a regra da dupla negação.

O apelo às consequências poderia, ainda, ser aceito em um contexto de uma teoria da verdade enquanto coerência. Isto pode ser verificado, facilmente, no decorrer da história da Ciência, especificamente no caso do desenvolvimento da Física.

Albert Einstein, por exemplo, quando tomou conhecimento dos resultados dos experimentos de Michelson-Morley, percebeu que tinha duas alternativas: rejeitar a física de Newton ou as equações de Maxwell. A partir da avaliação das consequências de decidir-se por uma ou por outra teoria, a gravitação universal de Newton ou a eletrodinâmica de Maxwell, Einstein decidiu ficar com a última. Seria razoável termos dito a Einstein que ele estava sendo falacioso ao manter-se coerente com um corpo de evidências empíricas sobre a existência do éter ao construir a sua relatividade?

Falácia do espantalho

Uma das falácias bastante conhecidas é a falácia do espantalho, por meio da qual se alega que o seu interlocutor está falsificando aquilo que busca refutar. Pensemos, agora, em tudo aquilo que dissemos quando expusemos os dogmas da abordagem afirmativa.

Se é verdadeiro que existem múltiplas configurações da realidade, que, por vezes, voltando ao nosso exemplo do pato-coelho, eu poderei conseguir enxergar um pato sem nunca conseguir enxergar um coelho, o mesmo fenômeno dar-se-á no caso das argumentações.

Quando vou reconstruir um posicionamento do meu interlocutor, posso não ter a mesma configuração do problema e compartilhar os mesmos conceitos que ele. Em outras palavras, a construção de espantalhos seria quase que obrigatória nas discussões. Uma teoria pluralista gestáltica da verdade poderia atenuar esta falácia a ponto de torná-la uma trivialidade e não uma exceção que deve ser evitada.

***Argumentum ad antiquitatem* ou apela à antigüidade**

Esta falácia parte do princípio de que algo deve ser tido por verdadeiro ou que é bom ou melhor, simplesmente, por ser antigo. Ela poderia ser resumida na expressão: “Esta é a maneira como sempre se fez e é a maneira como continuaremos a fazer” (PIRIE, 2006, p. 21).

O pressuposto aqui é o de que há um vínculo entre a verdade daquilo que se diz e a realidade que não é influenciado pelo tempo decorrido; contudo, tenhamos em vista o contexto religioso do Catolicismo, que dá importância ao testemunho dos Padres da Igreja. Ora, por muitas vezes, discussões são encerradas, precisamente, por meio do apelo à alegação de que “a Igreja sempre fez assim”.

Isto ocorre porque a Igreja Católica pauta-se no trio Escrituras-Magistério-Tradição. Ao fazê-lo, há um conjunto de dogmas e de documentos que se acredita não poderem ser contraditos por terem sido objeto de revelação do próprio Deus. Vemos aqui, portanto, que há um conjunto de crenças com o qual não se pode contradizer-se. Baseando-se nisto que o Papa Emérito Bento XVI desenvolveu a sua “hermenêutica da continuidade”.

O apelo à antigüidade, nesses contextos, é exatamente aquilo que irá validar uma fala ou tornar uma argumentação correta.

Poderíamos mencionar, ainda, comunidades em que o consenso tenha um peso em termos do seguimento de tradições. Diferentemente de um contexto de verdades reveladas, o peso maior não estaria na coerência com um conjunto de práticas ou preceitos, mas com a concordância de uma comunidade na manutenção dos seus valores.

***Argumentum ad populum* ou apelo à maioria**

Este argumento é tido por falacioso por partir do princípio de que a correção de um argumento nada tem a ver com a quantidade de pessoas que venha a concordar ou discordar dele. Suponhamos que eu diga que “ $2 + 2 = 4$ ”. Se eu estiver em uma comunidade na qual todos

digam que o meu proferimento é falso, o fato de que apenas eu acredite que o meu proferimento é verdadeiro não afetaria em nada a veracidade do que eu disse.

O exemplo dado, contudo, obviamente, favorece a posição tradicional. Pensemos em um júri que tem de decidir pela inocência de um réu em um tribunal. Suponhamos que eu acredite que o réu é culpado, mas que ele tenha sido absolvido. Não parece ser absurdo afirmar que o réu é inocente. Um defensor ferrenho de uma teoria da verdade enquanto correspondência diria que ser considerado inocente é diferente de ser, efetivamente, inocente, mas nos lembremos de Rorty, que, nas nossas análises, tem tido o papel semelhante do cético radical na história da Filosofia. O filósofo nova-iorquino diria que não há distinção entre verdade e justificação. Se, para um adepto da correspondência, a relação entre a verdade dos portadores de verdade e a realidade não depende de qualquer relação social, será a utilidade social o principal critério a ser considerado por um pragmático.

O ponto de partida da atribuição de falaciloquência aqui já exclui, por si só, as teorias da coerência, do consenso e a pragmática, pois todas elas poderão levar em conta uma comunidade na atribuição da verdade.

6.0. O que fazer do diagnóstico negativo? (Por uma metafísica gestáltica)

Apresentamos, até aqui, uma série de diagnósticos. Dissemos, desenvolvendo as idéias de Cabrera, que as pessoas, nas argumentações, frequentemente, supõem estar refutando umas às outras quando, na verdade, elas não podem contradizer-se: para isto, elas teriam de compartilhar exatamente as mesmas bases argumentativas; mostramos que os conceitos são gestálticos, que todos temos perspectivas e configurações da realidade que impossibilitam que possamos ter uma compreensão real daquilo que estamos dizendo; discutimos que os usos que fazemos das ferramentas argumentativas são primordiais, de modo que os critérios que, usualmente, costumamos usar para avaliar as argumentações, eles mesmos, estão postos à mesa para serem debatidos.

Esta ausência de um “essencialismo semântico”, como chamamos quando expusemos os seis dogmas da abordagem afirmativa, leva-nos àquilo que apresentamos na seção anterior quando falamos sobre a “verodependência”. Quando pretendemos discutir teorias ou argumentos, temos de, necessariamente, adotar critérios e perspectivas. É como um usuário dos óculos retirá-los para criticá-los e avaliá-los sem se dar conta de que os seus próprios olhos possuem lentes naturais que exercem a mesma função daquelas lentes retiradas. O ambiente metalingüístico é tão contaminado quanto aquele da linguagem-objeto.

Vimos que, em princípio, o âmbito da argumentação é interminável. Havendo má vontade e disposição em não ceder ao cansaço, as argumentações possuem dispositivos inerentes a elas para que os debatedores não terminem nunca uma discussão. Em outras palavras, nunca se pode concluir nada de uma argumentação que terminou aparentemente porque ela não terminou pelos méritos mesmos dos argumentos.

Finalmente, não há, como queria van Eemeren, por exemplo, com as suas leis invioláveis, qualquer procedimento ou ferramenta que possa ser aplicado argumentativamente de maneira universal sem que os contextos específicos sejam levados em conta. Cada situação argumentativa demandará os seus procedimentos adequados — isto fica claro quando levamos em conta a vasta bibliografia que visa à “salvação” de certas falácias.

O diagnóstico negativo é este. Resta-nos saber o que fazer com ele.

Diante de tudo que dissemos, antevemos algumas possibilidades.

(i) A ataraxia argumentativa

Os epicuristas, os cétricos e os estóicos adotavam um comportamento de indiferença em circunstâncias diferentes. No campo da argumentação, estamos chamando de ataraxia ao posicionamento de, simplesmente, ignorar tudo o que expusemos aqui: afinal, no dia a dia, as pessoas continuam argumentando, vários países funcionam por meio da democracia representativa, as universidades promovem os seus debates e as pessoas crêem que, de fato, estão refutando umas às outras; portanto, não seria necessário mudar nada do que já é feito a partir do diagnóstico negativo. Seria como um paciente dar-se conta de que possui uma doença que não manifestou nenhum sintoma até que ele tenha tomado consciência do seu diagnóstico, sabendo que tal doença não mudará em nada a sua vida.

(ii) O parnasianismo argumentativo

Em meados do século XIX, surgiu, na França, um movimento que buscava fazer a “arte pela arte”. Todos nós conhecemos aqueles que parecem ser afeitos à argumentação e que não perdem a oportunidade de oferecer contrapontos e objeções sempre que podem. Outra postura diante do diagnóstico negativo é a de usá-lo a seu favor, ou seja, sabendo-se que sempre é possível contra-argumentar e que as argumentações são intermináveis, aproveitar-se disto para empreender, ainda mais, as argumentações sem nenhum fim em vista, mas apenas tendo em vista a “argumentação pela argumentação”.

(iii) O niilismo argumentativo

Aqui se teria a postura de, simplesmente, não se ver sentido algum em argumentar: afinal, os contra-argumentos não derrubam nenhum argumento, não sabemos com precisão o que os outros querem dizer porque, embora usemos as mesmas palavras e concordemos sobre definições e conceitos, há uma rede holística que mostrará, mais cedo ou mais tarde, que não nos entendemos realmente. Podemos argumentar indefinidamente sem ter qualquer critério de decisão sobre os argumentos. Para que continuaremos argumentando afinal?

(iv) O relativismo argumentativo

O relativista não veria nenhum desastre no diagnóstico negativo e acreditaria que o que devemos fazer diante dele é mudar o modo como enxergamos as argumentações. Se, antes, discutíamos para termos ganhadores e perdedores, podemos, agora, discutir por inúmeras outras razões. Posso discutir para procurar aprofundar o meu próprio ponto de vista, para entender

melhor o que os outros pensam etc. . Em vez de uma postura bélica, pode-se adotar uma postura de cooperação nas argumentações. Saberei que o meu ponto de vista não irá sobrepor-se ao dos outros, que a minha linha argumentativa é tão “válida” quanto aquelas que os outros apresentarem, mas isto não impediria as argumentações de ocorrerem, mas apenas as colocariam em outras bases.

(v) A contemplação religiosa argumentativa⁵⁵

Vemos, ainda, uma última possibilidade diante do diagnóstico que apresentamos. Ela será uma saída “contemplativo-religiosa”. A expressão tornar-se-á mais clara no decorrer da nossa explanação.

Quando argumentamos, temos uma configuração particular da realidade. Voltando ao caso do pato-coelho que apresentamos, pensemos, agora, em uma lata de refrigerante. Se ela pudesse estar suspensa no ar, sabemos que ela poderia ser vista em 360° diferentes. Sabemos, ainda, que não existem apenas 360 possibilidades para que possamos observá-la, mas que, na verdade, existem infinitas possibilidades, pois cada um dos graus poderia ser subdividido indefinidamente, embora saibamos que, na prática, seria quase que impossível que este experimento mental fosse feito por conta das nossas limitações sensitivas. Prossigamos, contudo, pensando sempre em tese.

Quando eu enxergo a lata por um determinado ângulo, eu excluo todos os outros ângulos possíveis. Mesmo que eu, em um instante seguinte, observasse-a em outro ângulo, eu não poderia saber se a observação que eu tive modificou-se no instante seguinte. Não posso saber, pela contingência do mundo, se obteria a mesma visualização se retornasse a observar a lata no ângulo imediatamente anterior.

No caso do pato-coelho, todos os elementos da imagem estão presentes quando eu enxergo um pato ou um coelho, mas o mesmo fato não ocorre no caso que oferecemos da observação de uma lata. Cremos que as argumentações funcionam de maneira mais semelhante ao nosso último exemplo: não é raro que, durante as argumentações, o nosso interlocutor forneça possibilidades que não tenhamos previsto. É importante destacar, ainda, que nossa memória

⁵⁵ Cabe ressaltarmos que, longe de configurar qualquer tipo de proselitismo, dedicamo-nos mais a esta alternativa por razões estritamente lógicas. Quanto à ataraxia argumentativa, o que poderíamos dizer àqueles que desejam permanecer indiferentes ao nosso diagnóstico? No tocante ao parnasianismo argumentativo, toda a literatura sobre Teoria da Argumentação já fornece os elementos que poderiam ser aproveitados no caso de querer-se tirar proveito do que diagnosticamos. O niilista encontra-se em uma situação semelhante àquela do atarácico: o que poderíamos dizer a quem vê a argumentação como sendo inútil? No que concerne ao relativismo, cremos que Cabrera (2009) trata da opção satisfatoriamente na parte final do seu livro. Resta-nos, portanto, tratar com mais atenção a opção da contemplação religiosa contemplativa, que cremos nunca ter sido tratada na literatura.

costuma funcionar de maneira seletiva em termos de relevância: quantos de nós já nos recordamos de eventos do passado apenas porque ouvimos alguém os relatando?

Sabemos das inúmeras restrições espaço-temporais que temos ao conhecer os objetos. O conhecimento que temos dos conceitos são limitados de maneira parecida. Suponhamos, entretanto, que pudéssemos ser onipotentes e oniscientes. Imaginemos que, no caso da observação da lata, pudéssemos observá-la em todos os ângulos possíveis, mas não apenas de maneira consecutiva, mas simultaneamente, ou seja, em um dado instante, eu conseguiria enxergá-la em todas as posições ao mesmo tempo. No caso do pato-coelho, suponhamos que pudéssemos enxergar que não apenas há um coelho quando enxergo a figura de um modo e que há um pato quando dou outra ênfase à figura, mas que há, de fato, um pato-coelho ao mesmo tempo. O objeto de observação, desta forma, seria completamente abarcado ao ser visualizado.

Quanto à visualização dos conceitos, reflitamos um pouco sobre a história da Lógica. Anos atrás, em conversas com o professor Scott Randall Paine, ele deu-nos a sugestão de que a lógica tradicional teria, ao lado do *voûç* (*nous*), primado pela *διάνοια* (*dianoia*), enquanto a lógica moderna teria dado enfoque à primeira. Mencionando esta hipótese com outro medievalista, estudioso da lógica de Duns Scotus e Jerónimo Valera, o professor Roberto Pich, ele concordou com ela, dizendo que a lógica era mais orgânica ao procurar compreender assuntos da filosofia da natureza e da metafísica.

Retomemos o que vem a ser a distinção entre *nous* e *dianoia*. O pensamento grego fazia uma diferenciação entre os dois termos. O primeiro termo foi traduzido para o latim *intellectus* ou *intelligentia* e o segundo para *ratio* ou *ratiocinio*. No Português, respectivamente, usamos os termos “entendimento” e “razão”. O filósofo Xavier Zubiri (2001, p. 47) lembra-nos de que

Platão compreendia por entendimento a capacidade que a mente humana tem de enunciar com verdade certas coisas acerca da realidade, dos *ὄντα*, dos entes, baseando-se em princípios. Em contrapartida, Platão chamava de *voεῖν* a algo completamente distinto: a capacidade de voltar-se à verdade de algo para ir justamente às suas hipóteses ou aos seus primeiros princípios, e ver nesses princípios a possibilidade mesma da coisa principiada. (tradução nossa)

Dentro desta distinção, Platão diferenciaria a dialética da *episteme*. A matemática, para Platão, tomaria como ponto de partida certas idéias, no nosso sentido, e não no sentido técnico de “Idéia”, para, com rigor absoluto, deduzir certas consequências e propriedades que competem aos objetos que têm estrutura matemática. A dialética, inversamente, não tomaria certas idéias como hipóteses para entender as coisas, mas forçaria a mente a voltar-se ao princípio mesmo das Idéias.

A diferença entre *nous* e *dianoia*, entre entendimento e razão, será importante, por exemplo, na filosofia de Kant. Mestre Eckhardt e Lutero traduziram os termos para, respectivamente, *Verstand* e *Vernunft*. Para Kant, o entendimento seria a capacidade que temos de emitir juízos verdadeiros acerca das coisas tais como são apresentadas a nós. A razão, por sua vez, uniria entre si os diversos juízos que o entendimento pode formular a fim de dar a eles uma explicação coerente. Não é à toa que Tomás de Aquino dizia que o *intellectus* relaciona-se mais à intuição, enquanto a *ratio* seria um processo mais analítico e ativo.

Estamos aqui partindo de uma divisão entre lógica tradicional e lógica moderna que talvez não seja tão nítida quando estudamos o desenvolvimento da lógica no Ocidente⁵⁶, embora esta dicotomia seja bastante frequente na literatura especializada. De fato, mesmo no contexto grego, a lógica estóica, por exemplo, parece primar muito mais pelo *nous* do que a lógica aristotélica. A linha de continuidade entre a lógica antiga e a medieval que Kant acreditava existir⁵⁷ parece-nos cada vez mais problematizada segundo os estudos mais recentes da lógica medieval; além do mais, o período Moderno é muito pouco estudado em termos do desenvolvimento da Lógica. A despeito disto, há bastante discussão, contemporaneamente, sobre em que medida Frege deu continuidade ou não à lógica aristotélica. Evitaremos, contudo, maiores problematizações sobre o assunto, adotando a separação corrente que costuma ser feita entre a lógica de Aristóteles a Frege e pós-Frege.

A matematização da Lógica promovida por Boole, de Morgan e Frege teria sido responsável por fazê-la voltar-se à *dianoia*. Poderíamos questionar-nos, tendo-se em vista aquilo que já discurremos sobre os conceitos gestálticos, se esta virada no século XIX não teria sido responsável por aproximar a Lógica do pluralismo que a abordagem negativa sugere: afinal, o advento das lógicas não clássicas deu-se exatamente após esta reviravolta na abordagem da Lógica. Não teria sido, portanto, o gradual processo de matematização e abstração das pesquisas em Lógica o grande responsável por fazer-nos tomar maior conhecimento das possibilidades de configurações da realidade? Não teríamos avançado, então, neste sentido? A nossa resposta é negativa e explicaremos por quê.

⁵⁶ É importante que ressaltemos que estamos restringindo-nos à Lógica desenvolvida no Ocidente, pois temos a impressão de que a ruptura que queremos destacar aqui seria bastante problematizada se tomássemos o desenvolvimento global da Lógica.

⁵⁷ Ver o Prefácio da Segunda Edição da “Crítica da Razão Pura”. Kant (2001, KrV B VIII) diz o seguinte: “Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição de algumas subtilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência.”.

Desde a criação da semântica dos mundos possíveis por Saul Kripke, é bastante complicado falar sobre os conceitos de “possibilidade” e de “necessidade” sem fazer uso deste aparato técnico — na verdade, sendo os conceitos duais, poderíamos falar de apenas um deles, pois o outro seria definido em termos daquele adotado como primitivo. Apesar da quantidade enorme de sistemas lógicos que proliferaram ao longo da segunda metade do século XX, o sistema clássico ainda é utilizado, em geral, até mesmo pelos não clássicos na metalinguagem. Costuma-se alegar que é mais fácil e prático fazer uso de uma metalinguagem clássica para a prova de metateoremas.

Uma proposição “p” é possível em um mundo se, e somente se, ela é verdadeira em pelo menos um mundo acessível àquele mundo. A necessidade da proposição é dada em termos da sua veracidade em todos os mundos acessíveis. Quando há um mundo acessível em que sabemos que é verdadeira a negação de “p”, automaticamente, usando o raciocínio clássico, dizemos que “p” não é necessária. Ora, se adotássemos uma metalinguagem paraconsistente, por exemplo, não haveria nenhum problema na existência de “p” e da sua negação em um mundo possível. Isto só não é possível classicamente pelo princípio da não-contradição.

A própria avaliação das possibilidades estão, portanto, condicionadas à metalinguagem utilizada. Se as *Gestalten* diferentes gerarão perspectivas e configurações diferentes da realidade, a própria concepção acerca das possibilidades será sempre afetada por elas. Talvez a distinção entre imaginação e concepção feita por Descartes pudesse salvar-nos neste momento: *Gestalten* distintas poderiam não coincidir quanto à capacidade imaginativa, mas coincidiriam na sua capacidade de concepção racional, pensando aqui em uma Razão unívoca como aquela kantiana; entretanto, cremos que os exemplos que demos ao tratarmos dos dogmas da abordagem afirmativa foram suficientes para concluirmos que existem razões em vez de uma só Razão compartilhada por todos nós independente de fatores culturais.

Em metafísica, pelo menos desde os pitagóricos, costuma-se apelar ao conceito de “participação”. Este conceito é uma das chaves da filosofia platônica, uma vez que as formas do mundo sensível participam daquelas perfeitas no mundo das Idéias. Para melhor entender este conceito, no seu ponto de vista metafísico, é preciso entendê-lo, antes, na sua acepção física e espiritual ou moral.

Alvira et al. (2014) explicam que uma das definições latinas mais conhecidas do conceito de participação é a de que participar equivale a “tomar uma parte” (*quase partem capere*). Na participação física, há um todo prévio que é dividido no momento da participação, desaparecendo o todo, permanecendo as suas partes. Isto ocorre, por exemplo, quando temos

um bolo que dividimos com outras pessoas. É importante ressaltar que, quando cada um recebe a sua parte, esta parte transforma-se, por sua vez, num todo. A totalidade originária torna-se histórica.

Esta característica excludente da participação física pode ser vista, por exemplo, nos exemplos que demos da lata de refrigerante e do pato-coelho: quando a lata é vista em um determinado ângulo, os outros são excluídos, assim como quem enxerga um pato ou um coelho não enxerga a outra configuração de maneira simultânea.

Outra definição de participação costuma ser aquela de que se tem uma parte daquilo que o outro possuía de modo total ou absoluto (parcialmente esse, parcialmente habere). Alvira et al. (2014, p. 322) fornecem alguns exemplos da participação moral ou espiritual. Participamos da alegria ou da tristeza de outras pessoas, participamos de festas de casamento, de uma notícia ou descoberta. Nestes exemplos, nós tomamos parte em nosso próprio estado de ânimo sem que o outro perca o que quer que seja; pelo contrário, parece que a realidade da qual se participa é intensificada. Os participantes, aqui, não tomam parte de um todo, mas gozam do conjunto inteiro. A participação, em vez de ser um fato passado, é um fato presente. A participação metafísica ocorreria no caso da posse parcial de uma perfeição.

Desde o início, explicamos que entendemos a Lógica como sendo a teoria das possibilidades. Quando lemos, no primeiro versículo do primeiro capítulo de João, que “No princípio existia o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus.”, o termo grego traduzido por “Verbo” é *Logos*. Uma das acepções possíveis deste termo é “Lógica”. De fato, alguns autores, como Michael Carlos (2003) e Gordon Clark (2004), têm defendido que a melhor tradução seria “Lógica”.

Quando temos em mente aquilo que Leibniz dizia sobre a Criação deste mundo, que, pela Suma Bondade divina, este mundo é o melhor dos mundos possíveis, podemos entender o que significaria afirmar que tínhamos o *Logos* ou a Lógica no princípio. Antes que este mundo existisse enquanto atualidade, ele existia enquanto possibilidade.

Na nossa monografia de conclusão de curso, introduzimos a distinção metafísica entre verdades obstinadamente necessárias e verdades persistentemente necessárias. As primeiras seriam aquelas que são verdadeiras em todos os mundos possíveis; as segundas, aquelas que são verdadeiras em todos os mundos possíveis acessíveis ao mundo atual.

Há muitas interpretações das relações de acesso da semântica de Kripke; por vezes, ela é interpretada como sendo a nossa capacidade de concepção. Para uma abordagem negativa,

poderíamos interpretá-las como sendo as diferentes *Gestalten* que cada um dos argumentadores e discutidores possuem.

O ser onisciente e onipotente que mencionamos anteriormente, segundo o Cristianismo, é Deus. Se nós mesmos somos limitados por nossas relações de acesso à realidade, poderíamos, na concepção cristã, ultrapassá-la por meio de algo chamado de “santificação”. Paulo de Tarso, na sua Epístola aos Gálatas, no versículo 20 do segundo capítulo, afirma: “vivo, mas já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim.”. O processo de santificação é aquele por meio do qual nos esvaziamos de nós mesmos a fim de que nos preenchamos do Espírito Santo. Aqui, temos, precisamente, a participação metafísica.

Chamamos esta alternativa perante o diagnóstico negativo de “contemplação religiosa argumentativa”. Utilizamos a palavra “contemplação” por conta de um conceito teológico chamado “revelação geral”. Costuma-se caracterizar a revelação divina como sendo especial ou geral. A especial seria aquela relacionada aos profetas, aos textos sagrados e ao próprio Cristo, que é Deus encarnado. A revelação geral, por sua vez, teria a ver com aquilo que afirma o salmista ao dizer, no Salmo 19, que “Os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos”. A Criação divina, em si mesma, seria uma revelação divina.

O tomista Sidney Silveira (2013) explica que “O impacto resultante do contato da inteligência com a beleza invade o universo onírico, contagia a imaginação, aguça a memória, potencializa os sentidos, atíça a vontade. Noutras palavras, todas as instâncias do ente humano são afetadas pela visão das coisas belas.”. Otávio Ferreira Antunes (2010, p. 6), que

Da beleza criada, o cristão passa à experiência da Beleza divina, presente na criação. Com isso, pode-se falar de uma Teologia da Beleza, a partir do ícone. É uma Teologia da Presença, do Deus sumamente verdadeiro, bom e belo. Cristo, Face da Beleza em si, como Redentor de todo o cosmos, redimiu também a beleza criada. Nesse caso, a beleza salvou, salva e salvará o mundo! Os cristãos são testemunhas da Beleza.

A fala de Antunes, longe de apregoar um exclusivismo, implica que qualquer um que consiga ser testemunha da Beleza pode ser tido por cristão. O processo de santificação pode ocorrer por meio da contemplação do Belo. A forma daquele que conhece, ao coadunar-se com a forma daquilo que é conhecido, transforma-se.

Podemos comparar a Gestalt daquele que não se submeta a este processo de participação com a Gestalt daquele que se santificou por meio da contemplação de uma obra de Bach por um especialista e por um leigo. O especialista conhece a partitura, conhece de cor os seus trechos. Ele sabe os andamentos, as razões da escolha deste ou daquele instrumento, assim

como o pano de fundo histórico e teológico, pois Bach era luterano, de cada trecho. O leigo poderá apreciar a beleza da obra, mas não na sua inteireza.

6.1. O princípio hermenêutico da caridade

Após termos discutido as possibilidades que restam àquele que se depare com o diagnóstico negativo que oferecemos, gostaríamos de empreender uma discussão sobre o *princípio* hermenêutico da caridade. O leitor pode perguntar-se por que não introduzimos este princípio quando falamos sobre a abordagem afirmativa, mas logo as nossas razões esclarecerão a nossa decisão.

Neil L. Wilson, em um artigo de 1959 intitulado *Substances without substrata*, foi quem criou a expressão “princípio de caridade”. Quine (1960, p. 90), no seu livro *Palavra e Objeto*, introduziria uma definição em termos do senso comum: “a tolice de nosso interlocutor, a partir de um certo ponto, é menos provável do que a má tradução.”.

Davidson (1984), que, por vezes, usava a expressão “princípio de acomodação racional”, a partir da sua teoria semântica, falava sobre a maximização da verdade e racionalidade dos proferimentos.

Há muitas formulações do princípio. De modo resumido, poderíamos dizer que, havendo mais de uma interpretação, deve ser escolhida aquela que seja mais caridosa para com o seu interlocutor, levando-se em consideração que ele é racional e não um tolo, como diria Quine.

No contexto da teoria da argumentação e da Lógica Informal, Jonathan Adler (1981) problematiza a questão da justificação do uso do princípio de caridade. Por que deveríamos ser caridosos e buscar a melhor interpretação possível do nosso interlocutor? Adler fala sobre uma justificação de ordem ética — teríamos a obrigação moral geral de sermos razoáveis quando lidamos com outras pessoas — e sobre uma justificação de caráter prudencial, pois seria prudente que fôssemos caridosos com outras pessoas.

Adler não se dá por satisfeito com essas justificativas e pergunta-se se poderíamos justificar o princípio de caridade de maneira menos retórica e mais técnica e se seria possível uma abordagem no âmbito da Lógica Informal que unificasse tal princípio com uma teoria da cognição.

Defenderemos aqui que a abordagem negativa fornece o quadro metodológico pelo qual Adler perguntava-se e que a alternativa que desenvolvemos com maiores detalhes, a saber, aquela referente à contemplação religiosa argumentativa, é aquela que melhor justificaria o uso do princípio hermenêutico da caridade.

Como possibilidades diante do diagnóstico negativo, fornecemos cinco alternativas: (i) a ataraxia argumentativa; (ii) o parnasianismo argumentativo; (iii) o niilismo argumentativo; (iv) o relativismo argumentativo e (v) a contemplação religiosa argumentativa. Em todos estes casos, está presente o fato de que os conceitos são gestálticos.

Se é, realmente, o caso de que podemos ter configurações distintas da realidade que não são meramente subjetivas, tendo correspondência com a realidade, como no exemplo do pato-coelho, a minha perspectiva não é superior às outras perspectivas.

Vimos, também, que não há um ambiente neutro a partir do qual eu possa tecer julgamentos sobre outras perspectivas. Em toda argumentação e proferimento, há uma série de pressupostos subjacentes que, por vezes, não estão explícitos. cremos que o caso particular da verodependência tenha deixado claro que sempre que se critica uma dada teoria já se parte de uma concepção de verdade.

Quando temos em vista a opção pela contemplação religiosa argumentativa, temos por norteamento a participação metafísica em Deus por meio do processo de santificação. O *Logos* divino, como explicamos, abrange todas as possibilidades gestálticas. Se tenho a compreensão de que a minha perspectiva não é a única e que as outras dizem respeito ao mundo, eu devo procurar conhecê-las.

Sei, entretanto, que, ao procurar tomar conhecimento de outras perspectivas, estarei fazendo-o sempre a partir das minhas categorias. O esforço de ser caridoso com o proferimento dos outros é o esforço de procurar vestir-se da *Gestalt* do outro. Dentro da perspectiva contemplativo-religiosa, o princípio hermenêutico da caridade é inserido como uma condição necessária para o conhecimento. Se, como diria Paulo aos Romanos, devo moldar minha mente à mente de Cristo, que seria o *Logos* encarnado, buscar este amoldamento é, precisamente, apreender outras *Gestalten*.

Quando consideramos as outras opções que fornecemos, o princípio hermenêutico não é pressuposto de maneira necessária. Dentro da ataraxia argumentativa, se eu era descaridoso antes de tomar conhecimento do diagnóstico negativo, posso continuar sendo-o sem nenhum problema. A partir do parnasianismo argumentativo, da mesma forma, posso seguir sendo descaridoso. Poder-se-ia dizer, inclusive, que esta opção, em particular, primaria pela

descaridade, pois, quando sou descaridoso, o outro sente a necessidade de defender-se. Desta forma, as discussões são fomentadas.

No niilismo argumentativo, a questão da caridade nem ao menos é problematizada pelo fato de o âmbito da argumentação ser abandonado. O evitamento das argumentações traz consigo o evitamento de discussões sobre os seus pressupostos.

A única opção, além da contemplativo-religiosa, que levaria à adoção do princípio hermenêutico da caridade seria o relativismo argumentativo: se eu empreendo argumentações para entender melhor o que os outros pensam, é do meu próprio interesse procurar compreender a perspectiva do outro e não a destruir simplesmente.

Nas abordagens afirmativas, as argumentações, freqüentemente, como já mencionamos, são vistas a partir de um ponto de vista bélico, em termos de perdas e ganhos, vencedores e derrotados. Não é uma surpresa, portanto, que um princípio de caridade precise ser adicionado de maneira artificial e *ad hoc*. Na abordagem negativa, entretanto, o reconhecimento de que a minha configuração da realidade não é única possibilita a caridade. No caso do relativismo, ela dá-se pelo fato de eu querer interagir com os outros por razões diversas — mesmo que eu queira aprofundar o meu próprio ponto de vista, para isto, eu preciso tomar conhecimento do que o outro, realmente, enxerga —; no caso da contemplação religiosa, pelo fato de que a santificação envolve a participação metafísica no *Logos*, que abrange todas as perspectivas.

6.2. Sobre os sofistas: algumas aproximações e distanciamentos

Após tudo o que dissemos até aqui, o leitor talvez se pergunte em que medida a abordagem negativa retomaria o projeto tão criticado pelos sofistas. Casertano (2010, p. 9) fornece uma excelente descrição da imagem comum que costuma ser vinculada aos sofistas:

Quem é o sofista? Este antiquíssimo termo grego é conservado ainda hoje em nossa linguagem comum e não comum; e a carga semântica que traz em si é tão forte que, juntamente com seus derivados (sofístico, sofística, sofisticação, sofisticar) passou através da língua latina e chegou até nós sem conhecer qualquer tradução, mas simplesmente e apenas uma transliteração para a nossa língua, como também em outras línguas modernas. É sinônimo de homem sagaz, pronto a sustentar uma tese, ou, indiferentemente, a tese contrária; caviloso, mais ou menos pedante e mais ou menos alguém de má-fé; homem que “adultera” os discursos com excessivas ardilezas, que se agarra teimosa e pedantemente a toda palavra ou conceito expressos por seu interlocutor e sobre cada um deles tem o que falar, pelo simples gosto de contradizer; homem fraudulento, que recorre a todos os truques da linguagem para

prevalecer na discussão, ou simplesmente para ser aplaudido pelo público; enfim, um homem aborrecedor, que não tem nada a dizer e que todavia não faz outra coisa senão falar.

Ao ler a citação acima, o leitor já deve ter associado, imediatamente, certas posturas a algumas alternativas frente ao diagnóstico negativo que apresentamos. O parnasianismo argumentativo, por exemplo, parece encaixar-se perfeitamente na descrição do sofista enquanto aquele que se agarra teimosamente a tudo o que é dito pelo seu interlocutor pelo simples gosto de contradizê-lo. Vemos, contudo, que a descrição não se encaixaria com outras posturas que apresentamos, especialmente aquelas em que o princípio da caridade torna-se necessário, como no caso do relativismo argumentativo e da contemplação religiosa.

A descrição dos sofistas acima, entretanto, bastante popular, foi influenciada por aquilo que Platão e Aristóteles deles disseram, embora eles mesmos tenham sido ambíguos em muitas oportunidades nas suas descrições (CASERTANO, 2010, p. 10).

Um ponto de aproximação muito interessante entre a abordagem negativa que apresentamos e os sofistas é o contexto histórico que possibilitou o surgimento de ambos. Na democracia grega, explica Casertano, os termos *isegoria* e *parrhesia* eram exaltados. O primeiro indica a igualdade no direito à palavra, pois todo cidadão tinha o direito de intervir na assembleia, a despeito do peso que tal intervenção pudesse ter. O segundo, a possibilidade de poder-se dizer livremente aquilo que se quer. A democracia, portanto, foi um dos elementos que deram ensejo à aparição dos sofistas, aqueles profissionais que seriam responsáveis por ensinar como defender uma tese independentemente do seu conteúdo.

O contato com outros povos, estimulado, principalmente, pelas guerras persianas, pode ser apontado como um segundo fator que influenciou o surgimento dos sofistas, na medida em que a consciência relativista teria sido animada.

Vivemos, atualmente, um contexto bastante parecido àquele dos sofistas: em primeiro lugar, recentemente, vimos uma série de democracias representativas surgindo no mundo — no Brasil, especificamente, saímos de uma ditadura militar há pouquíssimo tempo, o que ocorreu, também, na Argentina, país de origem de Julio Cabrera. Em segundo lugar, o advento da internet possibilitou que tivéssemos acesso, mais amplo, mais dinâmico e mais rápido, à informação e, portanto, a culturas diferentes. Os estudos multiculturais são cada vez mais aprofundados no século XXI desde a perspectiva da Sociologia e da Antropologia aos estudos em Filosofia Comparada da Religião.

Além do contexto parecido, o que a abordagem negativa retoma dos sofistas é a consciência que estava muito clara em um pensador como Protágoras. Este filósofo (GUTHRIE,

1995, p. 172) dizia que “há dois argumentos opostos sobre todo assunto” e afirmava que “fazia do argumento mais fraco o mais forte”. Vemos, portanto, que os sofistas pareciam ter uma consciência muito clara de que as discussões são intermináveis e até de que os conceitos, de fato, seriam gestálticos — obviamente sabemos que o uso da expressão é anacrônico, mas pedimos que o leitor seja caridoso.

Uma pergunta que costuma ser feita quando apresentamos a perspectiva negativa é a de se “tudo é válido” ou se consideramos que “tudo é verdade”. Se conseguimos ter algum sucesso na nossa exposição do conceito de verodependência, o leitor saberá que as perguntas partem de conceitos de validade e de verdade que poderiam ser problematizados. Além do mais para que pudéssemos responder à pergunta, teríamos de negar aquilo que explicamos sobre a neutralidade metalingüística, pois, para afirmar se é o caso de que tudo seja considerado verdadeiro ou de que tudo seja considerado válido, teríamos de partir de um conceito unívoco que pudesse abranger todas as possibilidades e, como vimos, apenas a perspectiva divina seria capaz disto.

Longe de promover um relativismo no sentido comum de um subjetivismo radical, como muitas vezes o projeto dos sofistas é encarado, diríamos que a abordagem negativa busca promover o pluralismo, como vimos na questão específica da promoção de uma teoria pluralista da verdade.

7.0. Apêndice A (Um breve percurso pelo conceito de verdade na Filosofia)

Terei ainda de dizer que, em todo o Novo Testamento, apenas ocorre uma só figura que se deve honrar? Pilatos, o governador romano. Ele não podia persuadir-se a tomar a sério uma questão de Judeus. Um judeu a mais ou a menos – que importa?... O nobre desdém de um romano ante o qual se fez um insolente abuso da palavra «verdade», enriqueceu o Novo Testamento com a única palavra que tem valor – que é a sua crítica, a sua própria aniquilação: «que é a verdade?»... (NIETZSCHE, p. 51)

Friedrich Nietzsche, em seu *O Anticristo*, como vemos na passagem acima, vê em Pilatos a única figura a ser honrada em todo o Novo Testamento por conta do seu questionamento sobre o que vem a ser a verdade. Na Filosofia, o questionamento acerca do que, de fato, tem sido a verdade é recorrente na sua história e tem sido um dos seus temas centrais em campos diversos, seja na Metafísica, na Epistemologia, na Estética, na Filosofia da Linguagem ou na Lógica. Como, contudo, o presente texto tem por escopo uma nova abordagem nas argumentações, tendo por metodologia principal a Lógica Informal, tenhamos em vista a importância evidente do conceito de verdade no campo específico da Lógica.

Até a segunda metade do século XX, o conceito metalógico mais importante era o de contradição, aliado à noção de consistência. Desde Aristóteles, por meio do seu Quadrado das Oposições, sabemos, claramente, que uma contradição ocorre quando há a impossibilidade de assunção do mesmo valor de verdade por duas proposições — lembremo-nos de que, no contexto da Lógica Clássica⁵⁸, estamos falando de apenas dois valores de verdade, a saber, do falso e do verdadeiro, e que fazemos uso do princípio do terceiro excluído.

O conceito de trivialidade, que pode ser entendido, classicamente, em termos da impossibilidade de distinção entre o falso e o verdadeiro em um sistema, substituiu, em importância, o conceito de contradição depois do advento dos sistemas paraconsistentes, que admitem contradições sem que o sistema seja trivializado.

O comportamento da relação de consequência lógica é semelhante ao comportamento da implicação material. O ponto da Lógica Clássica de primeira ordem é não admitir que se possa

⁵⁸ Em geral, quando falamos de Teoria da Argumentação, pressupomos o pensamento clássico. Ao que parece, o campo da argumentação informal está incólume ao advento das lógicas não clássicas. Talvez possam dizer que tal fato seria uma indicação de que pensamos, no dia a dia, de maneira relativamente clássica; contudo, ter-se-ia de ver melhor em que medida o pensamento não clássico poderia ser útil às argumentações reais.

inferir o verdadeiro do falso; por isso, o condicional só é falsificado nesta condição, admitindo o caso contraintuitivo de que uma inferência seja válida com premissas falsas e consequência verdadeira ou falsa. Quando o antecedente é falso, temos um fenômeno lógico conhecido por “vacuidade”, uma vez que é desnecessário consultar o valor de verdade do consequente para atribuir validade a uma dada inferência.

Voltemos à relação de consequência lógica, sintática ou semântica. Quando temos uma contradição, temos uma conjunção de proposições que não podem assumir o mesmo valor de verdade. Havendo apenas os valores verdadeiro e falso, pelo menos um dos conjuntos é falso. Assim sendo, a conjunção das proposições será falsa, pois esta é falsificada quando pelo menos um dos conjuntos é falso. Se o antecedente é falso, ocorrerá o fenômeno da vacuidade e não se conseguirá mais distinguir o verdadeiro do falso no seu sistema, sabendo-se que um dos principais conceitos em questão quando se desenvolve um sistema lógico é, precisamente, o conceito de *demonstrabilidade*. Deve-se saber o que é demonstrável e o que não é demonstrável no seu sistema — na verdade, existem sistemas, como o de Kleene, que não têm tautologias, mas não é o que ocorre via de regra.

Na Lógica, portanto, seja quando o conceito metalógico paradigmático era o de contradição ou quando se tornou o de trivialização, o conceito de verdade ocupa um papel central — tendo-se em vista as várias complicações no tratamento deste conceito, os lógicos têm trabalhado com os conceitos de valor designado e valor não designado.

Na Metafísica, o problema da verdade pode ser visto em termos ontológicos, orientado a partir da problemática de saber-se que parte da realidade captura a propriedade de ser-se verdadeiro. Na Estética e na Moral, a verdade é tratada em termos do Bem e do Belo ou em termos de projetos sociais ou conexões entre a verdade e a justiça, a liberdade etc. . Dificilmente, encontraríamos qualquer área filosófica que não fosse perpassada pelo problema da verdade.

A abrangência de áreas filosóficas abarcadas por este problema mostra que o que chamamos de *problema* da verdade pode significar coisas bastante distintas. A saber, ele pode referir-se ao conceito de verdade, aos critérios da verdade, aos diferentes tipos de verdade, ao lugar da teoria da verdade no conjunto da Filosofia, à classificação das teorias da verdade, às fontes do conhecimento verdadeiro, aos níveis da verdade, ao problema da verdade matemática, à verdade e aos fazedores de verdade (*truth-makers*), às relações entre verdade e justificação, à conexão entre verdade e tempo, à verdade como valor epistêmico ou moral, à verdade no debate entre realismo e antirrealismo etc. (NICOLÁS; FRÁPOLI, 2012, p. 14).

No que tange às teorias da verdade, enfrentaremos o mesmo problema que tivemos de enfrentar quando falamos das falácias e da argumentação: seguindo aquilo que chamamos de *pluralismo de pluralismos*, há uma série de abordagens referentes à questão da verdade, não apenas por conta das diversas possibilidades de tratamento quando temos em vista os ramos diferentes da Filosofia, mas, também, por conta das próprias divergências entre os filósofos quando estão em um mesmo ramo.

Levando em consideração a lógica negativa, que segue a lógica do *etiam* de Mário Ferreira, procuramos a maneira mais inclusiva possível de apresentarmos famílias de teorias da verdade. Puntel (1983) distingue entre teorias semânticas, a partir de Tarski, teorias analítico-lingüísticas, o que incluiria algumas teorias da redundância e algumas teorias semânticas, teorias da intersubjetividade, que abarcaria teorias do consenso e teorias dialógicas, e teorias da verdade enquanto coerência, que incluiriam teorias lógico-empíricas como aquela hegeliana.

Woleński (2004) apresenta-nos uma discussão sobre as origens etimológicas do termo que costumamos associar ao termo *verdade*, que é a palavra grega *aletheia*. Ele alerta-nos para o fato de que as primeiras tentativas em dar uma definição para a *verdade* não aparecem antes de Platão. Embora tenhamos palavras como *alethos* — *verdadeiramente* — e *alethein* — *dizer a verdade* —, o termo *aletheia*, de fato, seria o que mais se aproxima de *verdade*. A família de termos cognatos a *aletheia* consistiria de 14 palavras, o que abrangeria adjetivos como *atrekes* (não desfigurado), *nemertes* (sem defeito), *adolos* (não enganador), *ortos* (simplório, que não tem duas caras), *apseudos* (sincero), *etymos* e *etetymos* (real, atual, autêntico), que teriam conteúdos ontológicos, epistemológicos e morais — veremos que estes diferentes tipos de conteúdos em termos de significados são reproduzidos no papel que a verdade terá no decorrer da história da Filosofia.

A interpretação corrente no que concerne ao signo *a* que antecede algumas palavras tem sido a de entendê-lo como um sinal de privação, ou seja, como um substantivo ou adjetivo de negação. Este entendimento de *aletheia* foi proposto por Sexto Empírico, Plutarco, Olimpíodoro e pelo, assim chamado, *Lexicon Gudianum* na Antigüidade. A filosofia da verdade de Martin Heidegger teve forte influência sobre as discussões acerca do termo grego *aletheia*. Heidegger concorda com o caráter de privação do termo e entende-o, principalmente, em oposição ao termo alemão *Verborgenheit*, *fechamento* ou *ocultamento*. Em outras palavras, tratar-se-ia da expressão *aquilo que não está escondido*.

Tenhamos em vista o seguinte trecho de Platão: “De qualquer forma, continuei, para semelhante gente, a **verdade** consistiria apenas na sombra dos objetos fabricados. (PLATÃO, 2000, p. 320). O termo *verdade*, que é *alethes* (PLATÃO, 1894, p. 294), também, é traduzido por alguns tradutores, como na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, como *realidade*: “De qualquer modo — afirmei — pessoas nessas condições não pensavam que a **realidade** fosse senão a sombra dos objectos.”.

Outro fragmento usado por Heidegger, que, na visão de Woleński, vale-se de um material lingüístico extremamente pobre para tecer a sua análise, é o de número 515d:

Como achas que responderia a quem lhe afirmasse que tudo o que ele vira até ali não passava de brinquedo e que somente, agora, por estar mais próximo da realidade e ter o rosto voltado para o que é mais real é que ele via com maior exatidão; e também se o interlocutor lhe mostrasse os objetos, à medida que fossem desfilando, e o obrigasse, à custa de perguntas, a designá-los pelos nomes? Não te parece que ficaria atrapalhado e imaginaria ser mais **verdadeiro** tudo o que ele vira até então do que quanto naquele instante lhe mostravam? (PLATÃO, 2000, p.320).

Heidegger acreditava que os filósofos pré-socráticos tinham uma concepção ontológica acerca da verdade referente ao desvelamento do ser, enquanto o transcorrer da história da Filosofia mudou tal enfoque para uma concepção epistemológica referente a algo que está em nossas mentes. Heidegger foi, veementemente, criticado por Friedländer (1969), que, por sua vez, foi criticado por Luther (1966). De fato, embora o termo na filosofia platônica assuma um uso ontológico, o termo é polissêmico e a apropriação dele no decorrer da história de Filosofia mostrará isto.

Os gregos não viam diferenças substanciais entre mentir e proferir sentenças falsas. Não sabemos, com precisão, quem formulou, pela primeira vez, o paradoxo do mentiroso; entretanto, de acordo com Diógenes Laércio (LAËRTIOS, 2008, p.73), ele pode ser atribuído a Eubulides de Mégara. Woleński afirma que nenhum fragmento preservado dos filósofos de Mileto, lembrando que Tales (c. 623 a.C. — c. 558 a.C), Anaximandro (610 a.C. — 547 a.C) e Anaxímenes (588 a.C. — 524 a.C) eram de Mileto, faz uso do termo *aletheia* ou de qualquer outro termo cognato, o que nos leva a duvidar dos aderentes do entendimento ontológico do termo, embora saibamos que grande parte dos escritos destes filósofos foram perdidos.

Os pitagóricos, tampouco, semelhantemente aos milesianos, fazem uso do termo. Teria sido Xenófonos de Cólofon (ca. 570 a.C. — 460) o primeiro filósofo a falar sobre a verdade em dois fragmentos dos seus escritos (KIRK; RAVEN, 1957, p.179):

(a) *No man knows, or ever will know, **the truth** about the gods and about everything I speak of; for even IF one chanced to say the complete **truth**, yet oneself knows it not; but seeming is wrought over all things.*

(b) *Let these things be opined as resembling the **truth**.*

O termo grego no primeiro fragmento é *tetelesmenon*, um termo do grego arcaico usado para referir-se à “verdade”. O termo usado no fragmento (b), por sua vez, é o termo *etymos*. O termo *aletheia* ocorre apenas em Heráclito. No seu fragmento CXII, temos o seguinte: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas **verdadeiras** e agir de acordo com a natureza, escutando-a”. (2012, p. 129).

Tudo que encontramos nos filósofos da natureza, incluindo Heráclito, os pitagóricos e o primeiro dos eleatas, Xenófanés, é isto. Woleński, entretanto, atenta para o fato de que a ausência dos termos referentes à “verdade”, o que inclui termos cognatos, não implica a impossibilidade de reconstrução de conceitos ou mesmo de teorias da verdade que digam respeito a estes filósofos. Sexto Empírico, por exemplo, no seu “*Against the logicians*”, afirma que Empédocles forneceu seis critérios para a verdade. Herbertz (1913), em outro exemplo, fornece uma teoria da verdade aos milesianos a partir do seu realismo epistemológico. Luther, no seu supracitado texto, tenta fazer isto com Empédocles, Anaxágoras e Demócrito.

No que concerne à onipresença das discussões sobre a verdade e da importância da verdade na história da Filosofia, a despeito de discussões etimológicas, passemos a Platão. Robin Waterfield (1989) afirma que Platão não se fez a pergunta sobre o que seria propriamente um critério de verdade, uma vez que esta questão é uma problemática pós-aristotélica; entretanto, poderíamos questionar-nos sobre o que Platão teria a dizer acerca de que tipo de coisas pode receber a adjetivação de “verdadeiro”.

O termo *aletheia* e seus cognatos, quando aparecem nos escritos de Platão, sugerem que o seu entendimento acerca do que viria a ser “verdadeiro” trata-se apenas daquilo que é o caso, sem qualquer aprofundamento sobre a questão. Haveria, segundo Waterfield, algumas acepções em Platão que não seriam de grande relevância filosófica. “Verdade”, enquanto “genuíno” e enquanto algo “factível”, como se vê, por exemplo, na “Apologia de Sócrates”, seriam algumas destas acepções. Estas constituiriam 95% dos usos na obra de Platão.

Por meio de uma análise do método hipotético do Fédon, Waterfield sugere que Platão faz uso de um método que leva em conta a consistência, o que o aproximaria, surpreendentemente, de uma teoria da verdade enquanto consistência; entretanto, entendemos que, na metafísica

platônica, quando temos em vista os fragmentos da “República” que mencionamos acima, por exemplo, Platão parece, realmente, adotar uma teoria da verdade enquanto correspondência quando afirma que aqueles que estão na caverna julgam que as sombras são a verdade em detrimento do que está fora da caverna.

No que concerne à Teoria do Conhecimento, é importante lembrar que Platão define “conhecimento”, em diálogos como o “Teeteto”, o “Timeu”, o “Mênon” ou “A República”, como sendo uma crença **verdadeira** e justificada.

Aristóteles é famoso pela sua definição do que vem a ser falso e verdadeiro. Na sua “Metafísica” (Γ7, 1011b26-27), ele diz o seguinte: “falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é”.

Blacke Hestir (2013) afirma que, tradicionalmente, a passagem acima tem sido entendida como sendo uma prova de que Aristóteles defendia uma teoria da verdade enquanto correspondência; contudo, ele argumenta que Aristóteles defenderia uma teoria de caráter minimalista que não chegaria a ser estritamente deflacionária ou descitacional⁵⁹. A despeito de qual teoria seria aquela que seria defendida, de fato, por Aristóteles, vemos, por exemplo, que toda a sua discussão sobre os contingentes futuros no capítulo IX de “Da Interpretação” está vinculada a discussões sobre a verdade. Não é à toa que, contemporaneamente, uma corrente teológica como o Teísmo Aberto irá, voltando à discussão aristotélica, propor que proposições acerca do futuro, por não terem valor de verdade, não são conhecidas por Deus, uma vez que Deus conhece apenas aquilo que pode ser conhecido, o que excluiria proposições sobre o futuro.

O estoicismo, fundado no início do século III por Zenão de Cítio, contrariamente a Aristóteles, dava ênfase à distinção entre uso e menção. Benson Mates (1961, p. 266) chega a afirmar que os estóicos tinham uma teoria semântica “de alguma forma semelhante à de Frege” e Bochenski (1985, p. 121), afirma que distinção entre sinal (significante), sentido (significado) e a sua denotação (objeto) é o que há de principal na sua filosofia. A partir disto, temos a teoria dos *lekta*.

Bastos e de Oliveira (2010) indicam que “das três componentes semânticas, duas (o significado e o objeto) são corpóreas e a outra (o significado), incorpórea. O significado, designado pela expressão *Lekton*, será verdadeiro ou falso.”. Bochenski afirma que tal significado será compreendido como uma “representação mental”. Em um capítulo intitulado “a noção de verdade”, Bastos e de Oliveira indicam o seguinte:

⁵⁹ Para mais discussões sobre o entendimento de Aristóteles sobre a verdade, ver LONG (2011).

A partir da compreensão de *Lekton* como incorpóreo (BROCHARD. *La logiques dês stoiciens*. 1966, p. 221), os estóicos estabelecem a diferença fundamental entre verdade e verdadeiro: a verdade é um corpo, enquanto que o verdadeiro é incorpóreo. (2010, p.41-42)

Os estóicos empregavam o termo “verdade” em cinco sentidos: verdade das proposições, verdade das formas proposicionais, verdade dos argumentos, verdade das representações e verdade das sentenças. Os estóicos são famosos pela sua concepção sobre o sábio: para eles, o sábio era aquele que nunca errava e que sempre poderia discriminar o que era verdadeiro e o que seria falso.

A. A. Long e D. N. Sedley (1987) compilam uma série de menções aos estóicos no que concerne aos seus critérios de verdade no capítulo 40. Vemos depoimentos de Cícero, Diógenes Laércio, Sexto Empírico, Plutarco e Epíteto. Long e Sedley apontam que, diferentemente dos epicuristas, por exemplo, que defendiam a verdade de todas as impressões, os estóicos criam que as impressões podem ser verdadeiras ou falsas. Uma impressão cognitiva seria acurada ou clara quando ela representa o seu objeto real.

A noção de “verdade” será igualmente importante para Agostinho de Hipona. Charles Boyer (1920) chegará a dizer que a cada página de Agostinho pode-se ler a palavra “verdade”. Ele chegava a crer que “a vida feliz é a alegria que provém da verdade”⁶⁰; entretanto, limitar-nos-emos à teoria epistemológica de Agostinho.

O Santo de Hipona impressionava-se com o fato de que seres limitados e finitos consigam ter conhecimento de verdades eternas e imutáveis. A partir da sua discussão acerca da inexistência do mal enquanto substância, que vemos nas suas “Confissões”, Agostinho afirma que “todas as coisas são verdadeiras enquanto existem, e não há falsidade senão quando se julga que existe aquilo que não existe.”. A teoria da Iluminação de Agostinho foi a maneira que ele encontrou para explicar como é possível o conhecimento do eterno e do necessário. Sendo Cristo “A Verdade”, como afirma o Evangelho, “quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece conhece a Eternidade.”. Conhecer a verdade é participar dela e Deus precisa iluminar-nos para que isto possa ocorrer.

As discussões acerca da noção de verdade ganharão destaque entre os filósofos medievais, uma vez que seu interesse em Lógica, em Semântica, em Metafísica e em Teologia Filosófica será enorme. Frédéric Nef (1995) chega a afirmar que a “verdadeira Idade Média”, em um sentido pejorativo, ocorreu entre os séculos XV e XIX no que concerne ao estudo da linguagem.

⁶⁰ Para um tratamento acerca da relação entre ser e verdade em Agostinho, ver Villalobos (1982)

Na Filosofia da Linguagem, o conceito de verdade é trabalhado ostensivamente: afinal, a semântica trabalha com condições de “satisfatibilidade”. A relação entre significado e verdade é um dos temas clássicos da filosofia da linguagem.

Dutilh Novaes (2011) destaca o fato de que nós, filósofos do século XXI, especialmente aqueles acostumados à tradição analítica, estamos acostumados a enxergar a verdade como sendo, essencialmente, um atributo de entidades lingüísticas complexas. No contexto medieval, entretanto, encontramos uma variedade de entidades que recebem o atributo de “verdade”, sendo portadores da verdade coisas como proposições, objetos, juízos mentais, ações ou, até mesmo, Deus.

As principais ênfases encontradas no período medieval tratavam-se de enfoques metafísicos ou semânticos no que se refere à verdade. A abordagem metafísica tem em vista as propriedades e estados das coisas que fazem os portadores de verdade serem verdadeiros. A abordagem semântica, por sua vez, concentra-se nas propriedades das entidades lingüísticas em questão, como o seu significado, sua suposição, a fim de determinar o seu valor de verdade. O que faz uma proposição ser verdadeira nesta abordagem são propriedades da proposição em si mesma e não um estado de coisas na realidade. Neste ponto, Dutilh Novaes alerta-nos para o fato de que não devemos confundir a abordagem metafísica com as teorias da verdade enquanto correspondência, pois há teorias semânticas que são baseadas fundamentalmente nestas teorias. Além do mais, nem todas as teorias da verdade encontradas no medievo são restritas a teorias da correspondência.

Anselmo de Cantuária apresenta a sua teoria da verdade no seu texto “A verdade”. Para Anselmo, apenas Deus é a Verdade real, sendo as outras verdades imanadas dEle. Anselmo segue a tradição neoplatônica-agostiniana. A verdade iguala-se ao ser, uma vez que Deus é onipotente e todas as coisas são como ele deseja que sejam. O conceito crucial na sua teoria é o de “retitude”: algo é verdadeiro se o que ele deveria ser conforma-se ao desígnio de Deus para ele.

Pedro Abelardo, por sua vez, no seu *Logica ingredientibus*, em detrimento da abordagem metafísica de Santo Anselmo, adota uma abordagem semântica, a partir da propriedade semântica das proposições, do conteúdo que elas expressam. Abelardo lida com a noção de *dicta* das proposições, ou seja, o que é dito pelas proposições. Os *dicta* são os reais portadores de verdade para ele. Este, nisto, segue Boécio⁶¹ e Aristóteles quando trata do que pode ser tido

⁶¹ Para uma discussão detalhada do entendimento de Boécio sobre a verdade, ver a primeira parte de (SUTO, 2012).

por uma proposição, a saber, o que pode ser tido por falso ou verdadeiro. A verdade e a falsidade podem ser entendidas de três modos: elas podem ser aplicadas a declarações ou proposições, aplicadas ao entendimento provocado por uma declaração e ao *dictum*, àquilo que é dito ser o caso por uma declaração.

Abelardo argumenta que entendimentos não podem ser portadores de verdade propriamente porque expressões incompletas e declarações completas possuem o mesmo entendimento, por exemplo, “Um homem corre” e “Um homem que corre”, mas expressões incompletas não podem ser verdadeiras ou falsas por não serem proposições — contemporaneamente, há discussões no contexto da Lógica acerca do que pode ser verdadeiro ou falso ou acerca do que vêm a ser “sentenças declarativas”.

Dutilh Novaes nota que a visão de Abelardo implica uma noção deflacionista da verdade uma vez que afirmar a verdade de uma proposição é equivalente a afirmar a proposição em si mesma; entretanto, ele também pode ser entendido como um defensor de uma teoria da verdade enquanto correspondência, pois ele endossa a equivalência entre “É verdade que Sócrates é um homem e não uma pedra” e “É o caso na realidade (*in re*) de que Sócrates seja um homem e não uma pedra”.

Tomás de Aquino dedica a questão 16 de sua Suma Teológica à verdade e a questão 17 à falsidade, além de ter se dedicado ao assunto nos seus comentários às sentenças de Pedro Lombardo e nas suas “*Quaestiones disputatae de veritate*”. São Tomás defende um conceito de verdade relacionado à adequação do intelecto e do objeto. Esta pode ocorrer nas duas direções: um objeto pode conformar-se a um conceito dele no intelecto do seu criador, assim como um conceito pode conformar-se ao objeto desde que ele represente-o de maneira acurada no intelecto daquele que conhece.

Tomás busca reconciliar a tradição neoplatônica-agostiniana que atribui a verdade às coisas à tradição aristotélica que atribui verdade ao intelecto e enfatiza-a como semelhança. É interessante notar que a influência de Aristóteles em Tomás de Aquino foi dada via a “Metafísica”, que foi extensivamente lida pelos medievais apenas em meados do século XIII, enquanto Abelardo foi influenciado pelos escritos de Lógica de Aristóteles. A etimologia de “adequação” está relacionada ao termo “igualdade”. De fato, a adequação no Aquinate refere-se à identidade das formas: a verdade ocorre quando o objeto e o conceito em questão dividem a mesma forma — lembremo-nos da epistemologia metafísica aristotélica: algo é objeto de conhecimento quando a forma daquele que conhece toma a forma do que é conhecido.

A onipresença do conceito de verdade entre os filósofos continua no período moderno. Começamos com o seu “pai” Descartes. Enéias Forlin afirma que “a elucidação da teoria da verdade cartesiana parece ser um excelente fio condutor para o esclarecimento de sua metafísica” (2005, p. 17). Descartes, no seu projeto de dar bases e fundamentos para um novo método, por crer que aquele utilizado até então era insatisfatório, de fato, fornece condições de possibilidade da verdade, dá uma validação da noção de verdade enquanto correspondência, o que validaria a própria razão, e aponta a clareza e a distinção como critérios da verdade. Já na sua primeira meditação do “Meditações sobre filosofia primeira”, assim diz Descartes:

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas **coisas falsas por verdadeiras** e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências. (2004, p. 21) (negrito nosso).

Vemos, já neste trecho, que Descartes atribui valores de verdade a opiniões e não a coisas. O próprio método cartesiano da dúvida hiperbólica, que é, precisamente, colocar em dúvida qualquer coisa que possa ser posta em dúvida, lembra, pensando de maneira contemporânea, a semântica de mundos possíveis de Kripke, lembrando que esta pressupõe as noções de verdade ou falsidade das proposições nos mundos. Em outras palavras, conceber algo como possível que não seja o caso, ou seja, atribuir falsidade às percepções imediatas, o que, por exemplo, Descartes faz quando pensa sobre a possibilidade de estarmos sendo enganados por um gênio maligno, já envolve os conceitos de verdade e falsidade que serão fundamentais em toda a filosofia cartesiana.

Em uma carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639, Descartes afirma que a verdade “é uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la”. Ele continua:

“com efeito, existem meios de examinar uma balança antes de usá-la, mas não existiriam meios de apreender o que é verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente. Pois que razão teríamos em consentir o que dela nos ensinassem, se não soubéssemos que fosse verdadeiro, quer dizer, se não conhecêssemos já a verdade?”.

Forlin explica que

o que Descartes parece estar dizendo é que qualquer tentativa de definir a verdade já a pressupõe, pois para que uma definição de verdade seja aceita, com a exclusão de todas as demais, é preciso que ela seja verdadeira; ou seja, para definir a verdade, já é preciso conhecê-la. Mas se eu já a conheço, então

por que é preciso defini-la? Mais que isso, defini-la não seria pressupor aquilo que deve ser explicado? Se o que está em questão é a própria verdade, então como podemos fazer o uso dela para decidir uma tal questão? Como diz Descartes, ‘não se pode dar nenhuma definição lógica que ajude a conhecer sua natureza’.

É importante notar que Descartes, antes de tematizar o conhecimento verdadeiro, pretende demonstrar que ele, de fato, existe. Outro critério, claramente, apresentado por Descartes em sua filosofia é o critério da indubitabilidade, que surge a partir da própria dúvida hiperbólica. Ora, aquilo que é necessário, lembrando que Descartes tem em vista o conhecimento matemático para construir seu novo método, não pode ser posto em dúvida, pois, em um linguajar contemporâneo, está em todos os mundos possíveis acessíveis ao mundo atual. A partir disto que Descartes chega ao cogito, ao ponto arquimédico de sua filosofia, pois, necessariamente, aquele que duvida, que pensa, tem de existir para que possa pensar; portanto, “penso; logo, existo”.

A dualidade cartesiana entre “res cogitans” e “res extensa” presente na sua obra é outro indício de que Descartes, embora forneça uma formulação original, está tratando de uma teoria da verdade enquanto correspondência.

De um representante do racionalismo, pulemos para Locke e seu empirismo. Locke, nos seus “Ensaio do entendimento humano”, fala sobre a sua teoria do conhecimento fazendo uso de uma teoria da verdade enquanto correspondência, que restringe nosso conhecimento a impressões sensíveis em detrimento de idéias inatas. No capítulo V do livro IV intitulado “Conhecimento e opinião”, Locke dá atenção especial à verdade quando trata da diferença entre proposições mentais e verbais. Há, em Locke, uma distinção entre “verdade verbal”, que pode restringir-se a quimeras, e “verdade real”, que diz respeito à concordância entre as idéias e as coisas.

Um outro empirista, Hume, que ocupa um importante papel na filosofia moderna, embora não tenha se detido tanto sobre a questão da verdade quanto faria um Locke, na seção 10 da terceira parte do livro 2 do seu “Tratado da natureza humana”, afirma: “a verdade pode ser de dois tipos, consistindo que na descoberta das proporções das idéias consideradas enquanto tais, quer na conformidade de nossas idéias dos objetos com a existência real destes.” (2009, p. 484).

No livro seguinte, na primeira parte da seção 1, assim diz Hume: “A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*.” (itálicos do autor).

Embora, como aponta Lilly-Marlene Russow (1981), Hume não tenha falado de maneira explícita sobre a questão da verdade, embora ele dê definições no seu “Tratado”, várias das suas discussões levam em conta tal conceito. Quando Hume fala sobre a relação entre a indução, que é a inferência na qual a verdade das premissas não garante um nexo causal de necessidade entre premissas e conclusão, e o princípio da causalidade, que é a suposição de que a todo efeito há uma causa, afirmando que justificamos o movimento de uma bola de bilhar a partir de outra que se choca com ela, Hume está, justamente, levando em consideração uma correspondência entre crença e realidade, dizendo que nossa crença fundamenta-se em hábitos e costumes.

Kant, acordado do seu sonho dogmático por Hume, no capítulo III de sua “Crítica da razão pura”, intitulado “Do princípio da distinção de todos os objectos em geral em fenômenos e númenos”, assim diz:

"Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas, também, medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo."

Lori J. Underwood (2003), ao mencionar o trecho acima, afirma que dele podemos depreender que o projeto central da “Crítica da Razão Pura” é estabelecer limites com os quais a verdade pode ser obtida e distinguida da ilusão por sujeitos racionais finitos. Underwood destaca que muitos autores têm entendido leituras diferentes acerca dos pressupostos de Kant no seu projeto naquilo que tange à verdade e diz, em particular, que entende que Kant, com o seu idealismo transcendental, fala de três tipos de proferimentos que podem ser portadores de verdade, sendo todos eles juízos analíticos, ou juízos sintéticos *a posteriori* ou juízos sintéticos *a priori*. Com o realismo empírico de Kant, temos que o mundo do qual temos experiência é público e objetivo e que a verdade ou falsidade dos nossos juízos acerca da experiência são determinados a partir da sua relação com os objetos da experiência.

Hegel, na “Fenomenologia do Espírito”, faz uma crítica ao idealismo transcendental de Kant. Se, para Kant, não conhecemos as “coisas-em-si”, mas apenas os fenômenos, a Filosofia deveria ter, no entendimento de Hegel, a tarefa de captar, pensar e compreender a verdade, o Absoluto. A Filosofia é um meio para que se possa enxergar a verdade e contemplá-la.

A verdade ocupa um papel central na sua Ciência da Lógica, pois, para Hegel a verdade é “o objeto e propósito da Lógica” (2010, p. 18). Apesar disto, Hegel entende que a Lógica apenas pode dar “condições formais para um conhecimento genuíno, mas que não contêm em si mesmas a verdade real”. A Lógica “é apenas o caminho para o conhecimento real, estando a componente essencial da verdade, o seu conteúdo, fora dela”. O espírito absoluto hegeliano é revelado como a verdade concreta e suprema de todo ser. O ser puro e o nada puro são a mesma coisa. A verdade não é ser e nem nada, mas o ser que passou para o nada e do nada para o ser, o que é absolutamente distinto, mas igualmente não separado, que desaparece no seu oposto. Hegel trata a verdade⁶² como algo que está em movimento, no qual duas coisas estão distinguidas, mas, uma vez distinguidas, são imediatamente dissolvidas em si mesmas. A dialética hegeliana opera deste modo.

Nietzsche problematiza a verdade de modo que tal problematização é um dos temas centrais nas suas investigações. Ele crê que fundamentar valores morais de maneira metafísica é um dogmatismo e que a busca pela “verdade” sempre esteve relacionada ao pensamento moral. Ao impulso de conhecer a verdade, Nietzsche nomeia de “vontade de verdade” — ver Camargo (2008). Em seu “Sobre a verdade e a mentira num sentido extra-moral”, Nietzsche fornece definições e critérios para a verdade. Nietzsche afirma que “uma teoria é verdadeira se, e somente se, é útil para uma certa espécie ou certo tipo de ser humano.”. Ela é aquilo que permite ao homem superior, que é afirmador da vida, realizar suas potencialidades, sendo o critério da verdade a intensificação dos sentimentos e de poder.

No século XX, temos o advento do Positivismo Lógico. Em seu “*La teoría de la verdad de los positivistas lógicos*”, Hempel fala sobre dois grandes grupos de teorias da verdade: o grupo das teorias da verdade enquanto correspondência e aquele das teorias da verdade enquanto coerência. O primeiro seria concernente à correspondência entre um enunciado e a realidade e o segundo trataria a verdade como uma propriedade que certos sistemas de enunciados podem possuir como um todo, sendo, portanto, referente a uma conformidade dos enunciados entre si. Hempel afirma que a teoria dos positivistas lógicos evoluiu de uma teoria do primeiro tipo para uma teoria que é parcialmente coerente, por não negar a existência de fatos em favorecimento do fato de que haja apenas proposições.

Wittgenstein, no seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, claramente, defende uma teoria da verdade enquanto correspondência, o que foi o ponto de partida das investigações do Círculo

⁶² Mais sobre o assunto em “*La question de la vérité chez Hegel*”, de Clément Bertot.

de Viena. Um enunciado seria verdadeiro se existir o estado de coisas descrito por este enunciado. Neurath teria sido o primeiro a apontar algumas dúvidas sobre esta concepção acerca da verdade, que seriam reconhecidas por Carnap posteriormente. Neurath e Carnap, então, acabaram elaborando uma nova teoria da verdade. Neurath defendia que a ciência seria composta por enunciados de certo tipo. Tais enunciados são sempre comparados em termos da sua compatibilidade e são comparados nunca com uma realidade, mas com fatos. Vemos, claramente, que temos, aqui, uma teoria da coerência.

Carnap criou os seus “enunciados protocolares” no intuito de desenvolver uma teoria adequada da verdade enquanto coerência, que seriam enunciados que expressariam resultados da experiência imediata pura, sem nenhuma adição teórica, inspirado nos enunciados atômicos de Wittgenstein, aqueles que não podem ser reduzidos a outros. Para Wittgenstein, proposições que não pudessem ser verificadas eram carentes de significado, ou seja, um enunciado tem significado se, e somente se, é uma função de verdade das proposições atômicas. Schlick, por sua vez, afirmará que o abandono radical de uma idéia de um sistema de enunciados básicos inalteráveis iria privar-nos de cimentos absolutos para o conhecimento e conduzir-nos-ia para uma situação de completo relativismo no que concerne à verdade. Schlick, então, propõe o a noção de “constatações” em substituição aos “enunciados protocolares” de Carnap. Vemos que boa parte das discussões do Círculo teve por base justamente o conceito de “verdade”, no contexto científico especialmente.

Em Adorno, temos uma concepção de verdade estética e política. A verdade seria a maneira geral com que enxergamos o mundo e como agimos nele a partir de nossas concepções éticas e morais, o que seria o oposto do que nos é imposto pela sociedade. Neste sentido, a verdade seria “atonal”, encontrando-se fora do tom estabelecido pela sociedade — ver Silva (2009).

A obra de arte, para Adorno, constitui um todo constituído de forma dialética que, quando engajado de forma performática por um agente, quebra uma mediação entre conceito e experiência, levando-o a acessar a verdade — ver Hulatt (2011). Adorno, constantemente, apresenta a arte como sendo portadora da verdade e a verdade da arte é essencialmente crítica, dando forma a uma crítica da irracionalidade do mundo ordeiro racional.

A crítica social promovida pela arte é, ao mesmo tempo, epistemológica, uma vez que não apenas a sociedade é criticada, mas a racionalidade da estrutura subjacente a ela é o que torna a sociedade possível. Adorno afirma que

“a subordinação do conteúdo de verdade da arte às suas obras e a multiplicidade do que depende da identificação harmonizam-se entre si. De todos os paradoxos da arte, o mais profundo é que só mediante o 'fazer', a elaboração de obras mais particulares, em si específica e totalmente organizadas, jamais por um vislumbre directo, é que ela apreende o não-fabricado, a verdade. (1993, p. 152-153)

Pudemos ver, a partir deste breve passeio histórico, que o conceito de verdade tem sido trabalhado ao longo da história a partir de várias perspectivas diferentes e que a verodependência nas argumentações perfilaram a Filosofia desde a sua origem.

8.0. Apêndice B (Novas velhas falácias)

Neste apêndice, iremos apresentar algumas falácias que acreditamos que não estão devidamente caracterizadas na literatura existente. Cremos que elas poderiam ser abarcadas por classificações mais generalistas, sendo, portanto, tratadas como subcasos, mas a frequência com que ocorrem deveria ser razão suficiente para que recebessem maior destaque.

Tudo aquilo que discurremos sobre a abordagem negativa deve ter servido para que o leitor saiba que não estamos apresentando de nenhum modo falácias absolutas que não podem representar um bom raciocínio em nenhuma circunstância. Diferentemente das regras estanques da Pragma-Dialética, a abordagem negativa implica um posicionamento extremamente flexível quanto à conferência da falaciloquência aos argumentos.

Antes de listarmos algumas falácias, estamos chamando-as de “novas velhas falácias” porque o fato de que elas não estejam listadas explicitamente na literatura não implica que elas não sejam cometidas desde sempre. O apontamento de uma falácia não funciona como uma convenção ou criação, mas como uma descoberta.

1. A falácia da explicação trivial

A palavra “trivial” é inspirada no conceito técnico na Lógica Formal. Quando um sistema lógico é trivializado, não se consegue distinguir nele o que é falso e o que é verdadeiro. A explicação trivial seria aquela que pode ser usada em qualquer circunstância a despeito das características dos contextos específicos. Esta falácia também pode ser chamada de “falácia da explicação coringa”, pois a explicação funciona como a carta coringa no baralho, que costuma ter a função de funcionar como todas as outras.

Tenhamos por exemplo alguém que está com o seu carro sujo e que é convidado a lavar o seu veículo. Como desculpa, o dono do carro argumenta que ele espera o seu carro sujar-se mais para que ele possa ser lavado. Ora, por mais sujo que esteja o automóvel, sempre será possível alegar que ele está à espera de que o seu carro fique mais sujo para que ele possa, finalmente, lavá-lo.

O sábio platônico cairia nesta falácia. Para Platão, o sábio age moralmente. Se ele não agiu moralmente, é porque nunca foi sábio. O sábio, portanto, fica resguardado de tal maneira que nunca se poderá mostrar que ele agiu de maneira equivocada moralmente.

Esta falácia relaciona-se, de certo modo, com a falseabilidade de Popper no âmbito das teorias científicas. Se não tivéssemos discutido tudo aquilo que dissemos sobre as contradições e sobre a possibilidade sempre aberta de contra-argumentação, poderíamos dizer que a

explicação trivial elimina a possibilidade de contra-argumentação simplesmente; contudo, em um contexto de uma abordagem negativa, teremos de expressar-nos de outro modo.

Cabrera, nas suas aulas, aponta que a identificação de um argumento forte na perspectiva negativa pode ser feita por meio da sofisticação necessária na contra-argumentação. Se eu apresento um argumento que demanda muito esforço do meu interlocutor, quer dizer que a minha argumentação é boa. Se, entretanto, eu apresento exatamente o mesmo argumento diante de qualquer contra-argumentação, significa que não há relação de tensão alguma entre o argumento e o contra-argumento. Não se trata apenas do caso de não haver contradição entre estes, mas, simplesmente, não há relevância alguma entre os dois tipos de argumento. Quando isto ocorre, encontramos uma explicação que estamos chamando de trivial.

As explicações psicologistas costumam incorrer nesta falácia: os estados mentais dos agentes são privados. Se, por exemplo, eu argumento frente a qualquer fala que ela seja fruto de algum tipo de recalque ou de frustração pessoal, este tipo de explicação sempre poderá ser usado independentemente do conteúdo da fala.

2. O *argumentum ad sapientiam*

O nome deste argumento é inspirado no *argumentum ad ignorantiam*; entretanto, em vez de o apelo ser à ignorância, o apelo é feito à sabedoria ou à inteligência do interlocutor. É bastante comum que, nas argumentações, ouçamos expressões como “Você, que é inteligente, deveria saber disso!”; “Você estudou mais que isso”; “Como você estuda muito, você deve saber...”; “Você é uma pessoa culta, então, você deve saber muito bem que...”. Curiosamente, a inteligência do interlocutor sempre é trazida à tona para desfavorecê-lo. Nunca se diz: “Como você é inteligente, é mais provável que você esteja certo”.

Na verdade, assim como não se pode depreender nada da ignorância, tampouco se pode depreender algo da sabedoria de alguém. Se você acredita que o seu interlocutor é um estudioso sério e, por isto, supõe que ele não pode deixar de saber algo, você deveria, por meio do uso do princípio hermenêutico da caridade, considerar que o seu interlocutor pode não ter entendido um dado proferimento, ter esquecido algo que já estudou ou, simplesmente, não ter conhecimento de algo sem deixar de ser sábio ou inteligente pela simples razão de ele ser humano e, portanto, limitado.

3. O *argumentum ad etymologia*

Depois de tudo aquilo que sabemos sobre a Pragmática, depois de toda a discussão kripkeana sobre a designação rígida, sobre como usos e contextos mudam os significados sem mudar a designação, o apelo à etimologia de uma palavra não implica o conhecimento do seu significado. Pode ser o caso de que uma determinada palavra tenha mantido o seu significado desde a sua concepção; contudo, não há uma relação denexo causal entre a origem de um termo ou conceito e o seu uso atual. O apelo à etimologia pode ajudar-nos a compreender a evolução ou história de uma palavra ou como ela foi empregada desde o seu surgimento, mas não um uso específico.

4. A falácia da aparência conceitual

Esta falácia ocorre quando nos deixamos levar pelas impressões imediatas que um conceito, uma frase ou uma expressão sugerem em detrimento de qualquer circunstância histórica ou de qualquer intencionalidade envolvida na sua criação. Como exemplo, podemos citar a teoria da verdade enquanto consenso de Habermas. Pode ser o caso de que alguém se deixe levar pela impressão imediata que se tem da expressão antes de procurar compreender o que Habermas quer dizer por consenso. Poder-se-ia alegar contra o filósofo alemão que a sua teoria da verdade tornaria a verdade algo extremamente raro ou praticamente impossível de ocorrer, pois o consenso quase nunca é obtido em qualquer circunstância e, mesmo assim, seria impraticável que consultássemos todas as pessoas do planeta para conferirmos o predicado de verdade a um proferimento. Aqueles, entretanto, que estudaram o que o filósofo quer dizer por “consenso” sabem que não há nada mais longe do seu posicionamento do que esta objeção feita a partir de impressões.

5. O *argumentum ad lectulo*

O apelo à cama ou apelo ao leito ocorre quando o seu interlocutor exige que você pague as suas contas ou divida a cama com ele para que você tenha o direito de fazer qualquer exigência dele. A título de exemplo, suponhamos que tenho um vizinho que dá festas semanais violando todas as leis de convivência, começando pela conhecida lei do silêncio. Ao interpelá-lo, ele alega que não pago as suas contas, que não o sustento e que não divido a cama com ele e que, portanto, não tenho o direito de repreendê-lo. Ora, até onde sabemos, não há necessidade de um vínculo de sustento ou de intimidade para que se possa pedir satisfações sobre a vida moral de outrem que esteja prejudicando-o diretamente.

6. O *argumentum ad cunis*

O apelo ao berço ocorre por meio de um pressuposto semelhante à propriedade de monotonicidade que a relação de consequência lógica tem em alguns sistemas lógicos. Esta falácia dá-se quando se alega que há a obrigatoriedade de perpetuação de uma crença ou ação que tem sido promovida pela sua família.

Quando um pai afirma que o seu filho tem de ser um advogado porque ele nasceu em uma família de advogados ou que ele tem de seguir o Hinduísmo por ter nascido em uma família de hindus, podemos encontrar esta falácia.

7. A falácia da genialidade de Proust

Esta falácia baseia-se na fala de Sartre de que “o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust”. As atitudes proposicionais são privadas; portanto, valer-se delas para que os outros possam tecer julgamentos sobre você é pedir o impossível.

Digamos, por exemplo, que eu tenha todas as camisetas do Corinthians, que eu vá aos estádios em todos os jogos do Timão, que eu saiba o hino do referido time de cor e que tenha, na minha casa, livros sobre a história do Corinthians, assim como quadros na parede do Marcelinho Carioca, de Sócrates, Rivelino e Casagrande. Em um dado momento, entretanto, quando fazem referência a mim como sendo um corintiano, alego que sou um flamenguista. Em que deveria basear-se o meu interlocutor? Naquilo que digo ou em todas as evidências que ele pôde ver?

Esta falácia é um tipo de falácia da explicação trivial, pois sempre se pode apelar a um internalismo para que qualquer evidência externa não tenha valor.

9.0. Referências

ABE, J. M. Verdade pragmática. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 5 n. 12, p. 161-171, maio/ago. 1991.

ABELARDO, P. **Lógica para principiantes= Logica ingredientibus ; A história das minhas calamidades**: (carta autobiográfica). Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 2005. 132 p. (Os Pensadores).

ADLER, J. E. Why be charitable? **Informal Logic**, v. 4, n. 2, p. 15-16, 1981.

ADORNO, T. W. **Teoria estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. 294 p.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000. 416 p. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Obras de San Agustín III**: obras filosóficas. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

ALBERT, H. **Tratado da razão crítica**. Tradução de Idalina Azevedo da Silva; Erika Gudde; Maria José O. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. 218 p.

AQUINAS, T. **Questiones disputatae de veritate**. Tradução de Robert W. Mulligan; James V. McGlynn; Robert W. Schmidt. Disponível em:
<<http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer.htm>>. Acesso em: 7 jul. 2014.

_____. **Suma teológica I**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009. 693 p.

_____. **Suma teológica II**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 894 p.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006. 363 p.

_____. **Organon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas. 2. ed. Bauru: Edipro, 2010. 608 p. (Clássicos Edipro)

_____. **Poética**. Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices de Eudoro de Sousa. 4. ed. [S.I]: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994. 316 p.

_____. **Retórica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011. 272 p.

ALISEDA-LLERA, A. **Seeking explanations**: abduction in logic, philosophy of science and artificial intelligence, 1997

ALVIRA, T.; CLAVELL, L.; MELENDO, T. **Metafísica**. Tradução de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2014. 348 p.

ANTUNES, O. F. **A beleza como experiência de Deus**. São Paulo: Paulus, 2010. 165 p.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. 136 p.

BALTHASAR, H. U. von. **Truth is symphonic**: aspects of christian pluralism. Tradução de Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1987. 192 p.

BARTH, E. M.; KRABBE, E. C. W. **From axiom to dialogue**: a philosophical study of logics and argumentation. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.

BASTOS, C. L. ; OLIVEIRA, P. E. De . **A lógica dos estoicos**. Curitiba: Champagnat, 2010. 78 p. (Prolegômenos; 1)

BENTHEM, J. van. What one may come to know. **Analysis**, v. 64, p. 95-105, 2004.

BERMEJO-LUQUE, L. **Falacias y argumentación**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2014. 180 p.

BERTOT, C. **La question de la vérité chez Hegel**. Disponível em: <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/memoire_hegel.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2014.

BÉZIAU, J.-Y. What is formal logic? In: WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY, 22., 2008, Seoul. **Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy**. Charlottesville: Philosophy Documentation Center, 2008. p. 9-22. v. 13.

BLAIR, J. A. ; JOHNSON, R. H. **Informal Logic**: The First International Symposium, Edge Press, Inverness, 1980.

BOCHENSKI, I. M. **Historia de la lógica formal**. Edición española de Millán Bravo Lozano. 2. reimpr. Madrid: Gredos, 1985. 595 p.

BONHOEFFER, D. **Ética**. Compilado e editado por Eberhard Bethge e traduzido por Helberto Michel. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009. 247 p.

BOSANQUET, B. **Logic**: or the morphology of knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1888. 2 v.

BOYER, C. **L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin**. Paris: Beauchesne, 1920. 272 p.

BRADLEY, F. H. **Appearance and reality**. London: Elibron Classics, 2013. 580 p.

BRETON, P.; GAUTHIER, G. **Histoire des théories de l'argumentation**. Paris: La Découverte, 2011. 122 p.

BRINTON, A. A rhetorical view of the ad hominem. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 63, n. 1, p. 50-63, 1985.

BRUCE, M.; BARBONE, S. **Os 100 argumentos mais importantes da filosofia ocidental**: uma introdução concisa sobre lógica, ética, metafísica, filosofia da religião, ciência, linguagem, epistemologia e muito mais. Tradução de Ana Lucia da Rocha Franco. São Paulo: Cultrix, 2013. 463 p.

CABRERA, J. **Between normative and descriptive and the very idea of deviation**. [S.l: s.n], 2010. No prelo.

_____. **Lógica abierta**: encuentros y rupturas entre lógica y filosofía (10 reflexiones críticas sobre introducciones a la lógica). [S.l: s.n], 2009. 389 p. No prelo.

_____. **Margens das filosofias da linguagem**: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009. 319 p.

_____. **Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética**: contribución para un abordaje negativo de la argumentación en Bioética. Disponível em: <<http://www.tcba.com.ar/PREMIO-BIOETICA/pdf/publicaciones/2014/ganador-bioetica-2014.pdf>>. 2014. Acesso em: 17 jan. 2015.

CABRERA, J. ; SILVA FILHO, O. L. da. **Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados**. Brasília: Universidade de Brasília/Finatec, 2007. 286 p.

CAMARGO, G. A. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche. v. 1, n. 2, p. 93-112, 2. Sem. 2008.

CANTUÁRIA, A. **Monólogo, Proslógio, A verdade, O gramático**. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 2005. 271 p.

CARLOS, M. **Logos means Logic**. [S.l]: Teach my People Publishing, 2003. 125 p.

CARNEY, J. D.; SCHEER R. K. **Fundamentals of Logic**. 3. ed. New York: Macmillan, 1980.

CARVALHO, O. de. **Aristóteles em nova perspectiva**: introdução à teoria dos quatro discursos. Nova edição revista. São Paulo: É Realizações, 2006. 172 p. (Olavo de Carvalho)

_____. **Um discípulo tardio do sr. Sidney Silveira**: Meus caros críticos — IV. Disponível em: <<http://www.olavodecarvalho.org/semana/120206msm.html>>. Acesso em: 6 jul. 2014.

CASERTANO, G. **Sofista**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010. 135 p.

CLARK, G. **Logic**. 4. ed. Tennessee: The Trinity Foundation, 2004. 162 p.

COPI, I. M. **Informal logic**. 3. ed. London: Prentice-Hall International, 1996. 314 p.

COSTA, C. **Paisagens conceituais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011. 178 p.

CROUCH, M. A. A limited defense of the genetic fallacy. **Metaphilosophy**, v. 24, n. 3, p. 227–240, 1993.

DAVIDSON, D. **Inquiries into truth and interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 1984. 292 p.

_____. The structure and content of truth, **Journal of Philosophy**, v. 87, p. 279-328, 1990.

_____. Uma teoria coerencial da verdade e do conhecimento. In: CARRILHO, M. M. **Epistemologia: posições e críticas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. p. 327-360.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução, nota prévia e revisão de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. 231 p. (Coleções multilíngües de filosofia Unicamp)

_____. **Selected correspondence of Descartes**. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/descartes1619_3.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2014.

DAVID, M. **The correspondence theory of truth**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>>. Acesso em: 22 jan. 2015.

DUNG, P. M. On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming, and n-person games. **Artificial Intelligence**. v. 77, n. 2, p. 321-357, 1995.

DUTRA, L. H. de A. **Verdade e investigação: o problema da verdade na teoria do conhecimento**. São Paulo: EPU, 2001. 183 p.

ECO, U. **A busca da língua perfeita na cultura européia**. Tradução de Antonio Angonese. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002. 458 p.

EEMEREN, F. H. van. **Strategic maneuvering in argumentative discourse: extending the pragma-dialectical theory of argumentation**. Amsterdam: John Benjamins, 2010. 308 p.

EEMEREN, F. H. van; GROOTENDORST, R. **A systematic theory of argumentation: the pragma-dialectical approach**. Cambridge: Cambridge university press, 2004.

_____. Speech acts in argumentative discussions: a theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion. Dordrecht: Foris Publications, 1984.

EEMEREN, F. H. van; GROOTENDORST, R. The Pragma-Dialectical approach to fallacies. In: HANSEN, H. V. ; PINTO, R. C. (EE.). **Fallacies**: classical and contemporary readings. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. p. 130-144.

EEMEREN, F. H. van, et al. **Handbook of argumentation theory**. Dordrecht: Springer, 2014. 988 p.

EMPIRICUS, S. **Against the logicians**. Traduzido e editado por Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 207 p. (Cambridge texts in the history of philosophy)

ENGEL, P. **Truth**, central problems of philosophy. Acumen Publishing, 2002. 192 p.

FIELD, H. Deflationist views of meaning and content. In: _____. **Truth and the absence of fact**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 104-140.

FINOCCHIARO, M. Informal logic and the theory of reasoning. In: _____. **Arguments about arguments**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 21-33.

FISHER, A. **A lógica dos verdadeiros argumentos**. Tradução de Rodrigo Castro. São Paulo: Novo Conceito, 2008. 332 p.

FORLIN, E. **A teoria cartesiana da verdade**. Ijuí: Unijuí/Fapesp, 2005. 350 p. (Filosofia, v. 14)

FRIEDLÄNDER, P. **Plato**. Tradução de Hans Meyerhoff. Princeton: Princeton University Press, 1969. 3 v.

GIRLE, R. A. Reasoning with both informal and formal logic. **Informal Logic**, v. 10, n. 1, 1988.

GÖDEL, K. Ontological Proof. In: FEFERMAN, S. ; KLEENE, S. C. (EE.) **Collected Works**, vol. III. New York: Oxford University Press, 1995. 560 p.

GOLDMAN, A. **Epistemology and Cognition**. Cambridge: Harvard, 1986.

GOVIER, T. **Problems in argument analysis and evaluation**. Dordrecht: Foris, 1987.

GOVIER, T. **The philosophy of argument**. Virginia: Vale Press, 1999. 264 p. (Studies in critical thinking & informal logic, v. 3)

GROARKE, L. **Are musical arguments possible?** Disponível em: <<http://rozenbergquarterly.com/issa-proceedings-2002-are-musical-arguments-poss>>. Acesso em: 22 jan. 2015.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. 316 p.

HABERMAS, J. **Wahrheitstheorien**. In: FAHRENBACH, H. Wirklichkeit und Reflexion, Neske, Pfullingen, p. 211-265, 1973.

HAMBLIN, C. L. **Fallacies**. London: Methuen, 1970. 326 p.

HANSEN, H. V.; PINTO R. C. Pinto (eds.) **Fallacies. classical and contemporary reading**, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

HATCHER, D. Why formal logic is essential for critical thinking. **Informal Logic**, v. 19, n. 1, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. 549 p.

_____. **The science of logic**. Traduzido e editado por George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 790 p.

HEGENBERG, L. **Lógica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. 426 p.

HEGENBERG, L. ; HEGENBERG, F. E. N. **Argumentar**. Rio de Janeiro: E-papers, 2009. 399 p.

HERÁCLITO. **Fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012. 214 p.

HERBERTZ, R. **Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie**. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913. 263 p.

HESTIR, B. Aristotle's conception of truth: an alternative view. **Journal of the history of philosophy**, v. 51, n. 2, p. 193-222, 2013.

HILL, C. A.; HELMERS, M. **Defining visual rhetorics**. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2008. 342 p

HINMAN, L. M. The case for ad hominem arguments. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 60, n. 4, p. 338-345, 1982.

HINTIKKA, J. The role of logic in argumentation, **The Monist**, v. 72, p.1-24, 1989.

HULATT, O. J. **Texturalism and performance: Adorno's Theory of Truth**. 2011. 188 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Department of Philosophy, University of York.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2009. 759 p.

JAMES, W. **Pragmatism and the Meaning of Truth**. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

_____. Pragmatism's Conception of Truth. In: Lynch, M. P. (ed.). **The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives**. Massachusetts: The MIT Press, 2001, p. 211-228.

JĄSKOWSKI, S. A propositional calculus for inconsistent deductive systems. **Logic and logical philosophy**. v. 7, p. 35-56, 1999.

JOHNSON, R. H. **Manifest rationality**: a pragmatic theory of argument. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2000. 391 p.

_____. The relation between formal and informal logic. **Argumentation**, v. 13, n. 3. p. 265-74, 1999.

_____. **The rise of informal logic**: essays on argumentation, critical thinking, reasoning and politics. Virginia: Vale Press, 1996. 282 p.

JOHNSON, R. H.; BLAIR J. A. *Informal logic: an overview*. v. 20, n. 2, p.93-107, 2000.

_____. **Logical self-defense**. New York: International debate education association, 2006. 312 p. (Key titles in rhetoric, argumentation, and debate series)

KAHANE, H. **Logic and contemporary rhetoric: The Use of Reasoning in Everyday Life** [1971]. 11. ed. Australia: Wadsworth cengage learning, 2010.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, S. **Either/Or: a fragment of life**. Tradução de Alastair Hannay. England: Penguin Books, 1992. 640 p. (Penguin classics)

KIRK, G. S. ; RAVEN, J. E. **The presocratic philosophers: a critical history with a selection of textos**. Cambridge: University Press, 1957. 486 p.

KIRKHAM, R. L. **Teorias da verdade**. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 500 p. (Idéias; v. 10)

KULSTAD, M; CARLIN, L. *Leibniz's Philosophy of Mind*, Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/>>. Acesso em: 25 jan. 2015.

LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008. 357 p.

LAMBERT, K.; ULRICH, W. **The nature of argument**. London: Macmillan Publishing Company; Boston: University Press of America, 1980. 261 p.

LEIBNIZ, G. W. **Philosophical papers and letters**. 2. ed. Dordrecht: Kluwer academic publishers, 1989. 736 p.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 319 p. (Os Pensadores)

LONG, A. A. ; SEDLEY, D. N. **The hellenistic philosophers**. Volume 1: translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 512 p.

LONG, C. P. **Aristotle on the nature of truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 275 p.

LUTHER, W. **Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit**: ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischem Denken. Bonn: H. Bouvier, 1966. 240 p.

LYNCH, M.P. **Truth as one and many**. Oxford University Press, 2009. 216 p.

MATES, B. **Stoic logic**. Oakland: University of California Press, 1961. 148 p.

MCPECK, J. **Critical thinking and education**. Oxford: Martin Robertson, 1981. 170 p.

MILL, J. S. **A system of logic, ratiocinative and inductive**: being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation. Books I-III. Toronto: University of Toronto Press, 1974. 638 p.

_____. **A system of logic, ratiocinative and inductive**: being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation. Books IV-VI and Appendices. Toronto: University of Toronto Press, 1974. 1251 p.

_____. **Utilitarismo**. Introdução, tradução e notas de Pedro Galvão. Portugal: Porto Editora, 2005. 125 p.

MOORE, G. E. **Principia ethica**. Tradução de Maria Manuela Rocheta Santos e de Isabel Pedro dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. 399 p.

MORRIS, C. . **Fundamentos de la teoría de los signos**. Tradução de Rafael Grasa. Buenos Aires: Editorial Paidós. 1985. 111 p.

MOSTELLER, T. M. **Theories of truth**: an introduction. London: Bloomsbury, 2014. 216 p.

MULGAN, T. **Utilitarismo**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012. 272 p.

NAVARRO, M. G. **Intepretar y argumentar**: la hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

NEF, F. **A linguagem**: uma abordagem filosófica. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. 172 p.

NICOLÁS, J. A. ; FRÁPOLI, M. J. (EE.) **Teorías contemporáneas de la verdad**. Tradução de inéditos: N. Smilg; J. R. Alcázar; O. Ramírez; M. S. Rodríguez; M. de Pinedo; M. J. Frápoli; J. A. Nicolás. 2. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2012. 719 p.

NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Tradução de Artur Morão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_friedrich_o_anticristo.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2014.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira**. Organização e tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007. 94 p.

NOVAES, C. D. Theories of truth. In: LAGERLUND, H. **Encyclopedia of medieval philosophy**: philosophy between 500 and 1500. Dordrecht: Springer, 2011. 1493 p.

OKEKE, J. **Construindo a lógica africana como um algoritmo para o desenvolvimento da África**. Tradução de Fábio Salgado de Carvalho. No prelo.

PASCAL, B. **Pensamentos**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004. 508 p.

PEREIRA, M. K. F. **Sintaxe e semântica universais**. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2001. 158 p.

PEREIRA, R. M. A Concepção semântica da verdade e a teoria da verdade-como-Correspondência. **Redes**, Vitória, v. 1, p. 45-78, 2010.

PERELMAN, C. ; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 653 p.

PIETARINEN A.-V. Existential graphs: what the diagrammatic logic of cognition might look like? **History and philosophy of logic** v. 32, n. 3, p. 265-281, 2011.

PIRIE, M. **Como vencer todas as argumentações**: usando e abusando da lógica. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2006. 151 p.

PLANTINGA, A. **God, freedom and evil**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1974. 121 p.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Banquete**. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002. 175 p.

_____. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011. 220 p.

_____. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 117 p.

_____. **Plato's Republic**. Edited with notes and essays by the late B. Jowett and Lewis Campbell. Oxford: Clarendon Press, 1894. 490 p.

_____. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000. 470 p.

_____. **A república**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. 511 p.

_____. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. 322 p.

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução do Grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. 264 p. (Autores gregos e latinos)

POZZA, D. ; GAROLA, C. A pragmatic interpretation of intuitionistic propositional logic, in **Erkenntnis**, v. 43, p. 81-109, 1995.

PRIEST, G. The logic of the Catuskoti. **Comparative Philosophy**, San José, v. 1, n. 2 p. 24-54, 2010.

PUNTEL, L. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: UNISINOS, 2008. 712 p.

PUNTEL, L. B. **Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie**: Eine kritisch-systematische Darstellung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 248 p. (Erträge der Forschung Erträge der Forschung, v. 83)

QUINE, W. V. Dois dogmas do empirismo. In: _____. **De um ponto de vista lógico**: nove ensaios lógico-filosóficos. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: UNESP, 2011. 272 p.

_____. **Palavra e objeto**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein e Desidério Murcho. Petrópolis: Vozes, 2010. 367 p.

RAATIKAINEN, P. Conceptions of truth in intuitionism. **History and philosophy of logic**. vol. 25, n. 2, p. 131-45, 2004.

REÑÓN, L. V. **Argumentación**: indicaciones bibliográficas. Disponível em: <http://www.uned.es/dpto_log/lvega/docs/ARGUM-BIBLIOG.PDF>. Acesso em: 7 jul. 2014.

_____. **Si de argumentar se trata**. 2. ed. Barcelona: Montesinos, 2007. 305 p.

RESCHER, N. **The coherence theory of truth**. Oxford: Oxford University Press, 1973. 374 p.

RORTY, R. La verdad sin correspondencia. In: NICOLÁS, J. A. ; FRÁPOLI, J. A. (Org.). **Teorías contemporáneas de la verdad**. Madrid: Tecnos, 2012. p. 561-586.

ROSSI, P. **A chave universal**: artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz. Tradução de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2004. 422p

RUSSELL, B. William James's conception of truth [1908]. In: **The collected papers of Bertrand Russell**: Volume 5, Toward Principia Mathematica, 1905-08. New York: Routledge, 2014, p.479-486.

RUSSOW, L-M. The concept of truth in Hume's Treatise. **The southern journal of philosophy**. v. 19, n. 2, p. 217-228, 1981.

RYLE, G. **Dilemmas**, Cambridge University Press, Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

SANTOS, M. F. dos. **Lógica e dialética**: lógica, dialética e decadialética. Introdução e notas de Luis Mauro Sá Martino. São Paulo: Paulus, 2001. 304 p. (Coleção Filosofia)

SCHOLZ, H. **Abriss der Geschichte der Logik**. Freiburg: Karl Alber, 1931.

SCRIVEN, M. **Defining critical thinking**. 1993. (Unpublished manuscript).

SCRIVEN, M. **The philosophical significance of informal logic**. In: Blair, J. A. ; R. H. Johnson (eds.). *Informal Logic: The First International Symposium*. Inverness: Edge Press, 1980, p. 148–160.

SELLING, J. A. Looking toward the end: revisiting Aquina's teleological ethics. **Heythrop Journal**. vol. 51, n. 3, p. 388-400, 2010.

SIEGEL, H. **Educating reason**: Rationality, Critical Thinking and Education. New York: Routledge, 1988. 206 p.

SHOESMITH, D. J.; SMILEY, T. J. **Multiple-conclusion logic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 396 p.

SILVA, R. A. A verdade atonal: Theodor W. Adorno. **Revista Litteris**. n. 2, maio de 2009.

SILVEIRA, S. **A beleza da mulher e o reino do inteligível** , Disponível em <<http://contraimpugnantes.blogspot.com.br/2013/02/a-beleza-da-mulher-e-o-reino-do.html>>. Acesso em: 25 jan. 2015

SUTO, T. **Boethius on mind, grammar and logic**. Boston: Brill, 2012. 296 p. (Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy; v. 127)

STCHERBATSKY, T. **The buddhist logic**. New York: Dover, 1962. 2 v.

TARSKI, A. **A concepção semântica da verdade**. Tradução de Celso Braida et al. São Paulo: Editora UNESP, 2007. 251 p.

TOULMIN, S. ; JONSEN, A. R. **The abuse of casuistry**: a history of moral reasoning. London: University of California Press, 1989. 432 p.

TOULMIN, S. **Os usos dos argumentos**. Tradução de Reinaldo Guarany. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 375 p.

UNDERWOOD, L. J. **Kant's correspondence theory of truth**: an analysis and critique of anglo-american alternatives. New york: Peter Lang, 2003. p.151 (American university studies. 5, Philosophy; v. 195)

VILLALOBOS, J. **Ser y verdad en Agustín de Hipona**. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1982. 283 p.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**. Platão e Aristóteles. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. 445 p.

WALTON, D. Arguments necessarily vicious? **American Philosophical Quaterly**, vol. 22, n. 4, p. 263-274, 1985.

_____. **Lógica informal**: manual de argumentação crítica. Tradução de Ana Lúcia R. Franco, Carlos A. L. Salum. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 410 p.

_____. **The place of emotion in argument**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992. 294 p.

_____. What is reasoning? What is an argument?, **The Journal of Philosophy**. v. 87, p. 399-419, 1990.

WALTON, D.; BRINTON, A. **Historical foundations of informal logic**. Aldershot: Ashgate Publishing, 1997.

WATERFIELD, R. Truth and the elenchus in Plato. In: HUBY, P. ; NEAL, G. **The Criterion of truth**: essays written in honour of George Kerferd. Liverpool: Liverpool University Press, 1989, p. 39-56

WEINSTEIN, M. **Informal logic and applied epistemology**. In: Blair and Johnson (1999), 1994, p. 140–161.

WEINSTEIN, M.; HUNTER, C. A role for formal logic in informal logic courses. **Informal Logic**, v. 4, n. 2, 1981.

WHITE, A. Truth as appraisal. **Mind**. v. 66, n. 263, p. 318-330, 1957.

WHITEHEAD, A.; RUSSELL, B. **Principia mathematica**. Merchant Books, 2001. 3 v.

WILLARD, C. A. **A theory of argumentation**. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1989

WILSON, N. L. Substances without substrata. **The Review of Metaphysics**, v. 12, n. 4, p. 521-539, 1959.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Tradução de Marcos G. Montagnoli. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. 350 p.

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. 294 p.

WOHLRAPP, H. R. **The concept of argument: a philosophical foundation**. Tradução de Tim Personn, com a cooperação de Michael Weh. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2014. 443 p. (Logic, argumentation & reasoning)

WOLENSKI, J. Aletheia in Greek thought until Aristotle. **Annals of pure and applied logic**. v. 127. n.1-3. p 339-360, 2004.

WOODS, J. **Fearful Symmetry**. In: Hansen and Pinto, 1995. p. 181-193.

WOODS, J. **What is informal logic?** In: Blair and Johnson, 1980. p. 57-68.

WREEN, M. Jump with common spirits: is an ad populum argument fallacious? **Metaphilosophy**, v. 24, p. 61-74, 1993

WRIGHT, C.J.G. **Truth and objectivity**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

YOUNG, J. O. A defense of the coherence theory of truth. **Journal of philosophical research**, vol. XXVI, p. 89-101, 2001.

_____. **The Coherence Theory of Truth.** Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/entries/truth-coherence/>>. Acesso em: 25 jan. 2015.

ZILLES, U. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência.** São Paulo: Paulus, 2005. 200 p.

ZUBIRI, X. **El hombre y la verdad.** Madrid: Alianza Editorial, 2001. 196 p. Primera reimpresión.